

Period 2460
3020


HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

Zeitschrift

für

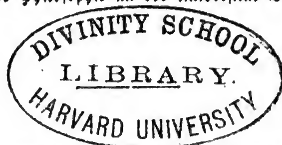
Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen.



Dreizehnter Band.

Tübingen,
bei Ludwig Friedrich Fues.
1844.

Inhalt des dreizehnten Bandes.

Erstes Heft.

	Seite
Hegel und das Newtonische Gesetz der Kraftwirkung von Prof. Dr. Weiße	1
Zur Verständigung über Herbarts Ontologie. Von Prof. Dr. Drobisch	37
Der Begriff der sittlichen Gemeinschaft. Von Dr. Karl Bayer	67
Zur spekulativen Theologie. Sechster Artikel: Die Idee der Weltschöpfung und Welterhaltung. Vom Herausgeber	103
Die Philosophie der Griechen u. s. w. Von Geh. Rath Prof. Brandis	122
Hegels philosophische Magister-Dissertation und sein Verhältniß zu Schelling. Vom Herausgeber	142
Ankündigung von J. G. Fichte's sämmtlichen Werken	155

Zweites Heft.

Ueber das Verhältniß der Metaphysik und Ethik. Von Prof. Dr. Chalybäus	161
Ueber die Ahnung, im Verhältniß des menschlichen Wesens zu sich selbst, oder über das absolute Urtheil. Von Im. Paulus	187
Die Probleme der Philosophie, vom formalen Gesichtspunkte aus betrachtet: eine Frage an die Zukunft der Philosophie. Von Dr. Wirth	206
Ueber die Möglichkeit und die Bedingungen einer für alle Wissenschaften gleichen Methode. Ein Beitrag zur Logik. Von Dr. Fr. Harms	249
Die Hegelsche Psychologie und die Exnersche Kritik. Von Prof. Dr. Weiße	258
Die philosophische Literatur der Gegenwart. Neunter Artikel. Die Radikalen in der Spekulation, vom Herausgeber	298

Hegel und das Newtonische Gesetz der Kraftwirkung.

Von

Prof. Dr. Ch. H. Weiße.

Wenn die Zeit eines philosophischen Systemes, welches durch die Uebermacht seiner Einwirkung auf eine Weile die Geister gefangen gehalten hatte, vorüber ist, so pflegt dann unter denen selbst, auf die es eingewirkt, eine doppelte Weise der Reaction einzutreten. Die Einen, auf welche das System, so zu sagen, mehr in materieller Weise, durch seine Resultate, gewirkt hat, ergreifen mit Lust die erste Gelegenheit, die sich ihnen darbietet, die Fesseln der Methodik oder strengeren Wissenschaftlichkeit, welche durch sein Bekenntniß ihnen auferlegt waren, abzuschütteln, ohne doch die Resultate, die bereits mit ihrem Denken und Thun, mit ihrem Dichten und Trachten verwachsen sind, zugleich mit daran geben zu müssen. Neben diesen, welche allenthalben die äußerliche Mehrzahl einer Anhängerschaft zu bilden pflegen, wird es aber, sofern das System ächter Art war, noch Andere geben, Solche, die eben durch das Princip strenger Wissenschaftlichkeit, durch die Methodik selbst zu eigenem, thätig theilnehmenden Denken und Forschen angeregt worden sind. Diese haben sich von vorn herein zu den Resultaten in einem andern Verhältnisse befunden. Sie haben sich dieselben nur in so weit angeeignet, als sie aus dem Princip mit strenger Nothwendigkeit zu folgen schienen, keineswegs aber auf die Freiheit selbstthätiger Prüfung durch das Princip selbst oder nach dessen Maaßgabe verzichtet. Sie pflegen deßhalb meist schon früh, noch zur Zeit der Blüthe des Systems, von dem Troß der Anhängerschaft von jenen selbst, denen vielleicht der wahre wissenschaftliche Gewinn des Systemes ganz

unverstanden geblieben ist, des Abfalls von dem Systeme beschuldigt zu werden. Dennoch ist die wirkliche Emancipation von demselben allenthalben ihr Werk, und auch jene werden meist erst auf ihren Vorgang die Möglichkeit einer Abtrennung der Resultate, um die es ihnen zu thun ist, von den formalen, methodologischen Prämissen gewahr, welche, je weniger sie von ihnen nach ihrem wahren Sinn und Motiv begriffen worden sind, desto mehr ihnen als eine äußere Macht, gegen die ein Widerstand nicht wohl möglich ist, imponirt haben. Die wahre Emancipation nämlich kann überall nicht durch eine Reaction erfolgen, wie diese Letztern sie üben, sondern nur durch eine von demselben Geist der Wissenschaftlichkeit, wie jener war, aus dem das System entsprossen ist, ausgehende, um die Resultate fürerst unbekümmerte, möglicherweise aber auch ganz entgegengesetzten Resultaten zustrebende.

Will man diese Bemerkungen an einem Beispiele, welches schon eine kleine Strecke hinter uns liegt, bestätigt finden, so blicke man auf das zurück, was bereits im Laufe des ersten, nach ihrem Auftreten verflossenen Vierteljahrhunderts mit der Kantischen Philosophie sich begeben hat. Wie Wenige unter der Anzahl ihrer rasch sich einfindenden Anhänger und Bekenner mochte man wohl zählen können, die in den eigentlichen Sinn dessen, was ihr Urheber transscendentale Forschung nannte, eingedrungen waren; die den großen Gedanken, im Innern der denkenden Vernunft den Maaßstab für Wahrheit und Unwahrheit auf dem Gebiete der sinnlichen Erscheinungswelt aufzusuchen, nach seinem wahren Gehalt auch nur ihm nachzudenken vermocht hätten? Dennoch blieben die Formeln, welche sich auf die Ausführung dieses Gedankens bezogen, zugleich mit den, freilich sehr einseitigen, Ergebnissen, zu denen der Urheber durch das Werk dieser Ausführung gelangt war, in Aller Munde. Sie blieben es, bis eine weiter dringende Forschung auf demselben Wege des transscendentalen, d. h. des an der Hand der reinen, von allem gegenständlichen Inhalt ausgeschiedenen Denknothwendigkeit das Sein im Erkennen belauschenden Denkens tiefere Geister auf andere umfassendere Ergebnisse geleitet hatte, wo dann endlich auch die Masse

der eigentlichen Kantianer den Muth gewann, unter allmähliger Beseitigung jenes Formalismus, der für sie eben nur todte Form geblieben war, sich zu dem, was ihnen das allein Wesentliche schien, zu dem angeblich reinen Resultate der Kantischen Philosophie, d. h. bekanntlich, zu der Unerkennbarkeit der „Dinge an sich", dem Befangensein unsers Wissens in der bloßen „Erscheinung", und der allein übrigbleibenden Hinwendung auf das Praktische und Moralische, zu bekennen. — Ganz das Entsprechende sehen wir gegenwärtig in Bezug auf die Hegel'sche Philosophie sich ereignen. Nicht anders, als bei dem Kantischen, liegt auch bei diesem System das eigentlich Bedeutende und Förderende, der Kern seiner wissenschaftlichen Eigenthümlichkeit, auf der Seite seiner Form und Methodik, welche, wie eine gründlicher eingehende Betrachtung leicht gewahr wird, im Grunde nur die weiter und tiefer ausgebildete Kantische ist. Auch war bekanntlich diese Form in der ersten Zeit der Aufnahme des Systems mit gleicher, nur allzu pedantischer Gewissenhaftigkeit, mit dem Inhalte zugleich zum Gegenstande fortwährenden Nachsprechens und Nachbildens gemacht worden. Wie der Urheber selbst sie für unmittelbar Eins mit dem Inhalte ausgegeben hatte, so blieben auch die ersten Anhänger weit entfernt davon, sich von einer möglichen Abtrennung der Form von dem Inhalte, des Princips von den Resultaten, auch nur träumen zu lassen. Man erinnert sich des Stromes von Schmähungen, welcher über diejenigen ergossen ward, die, ausdrücklich auf das methodologische Princip des Systemes fußend, die bisher als gewonnen geltenden Resultate in Frage zu stellen, oder auch nur das Recht der freien Forschung in Bezug auf sie in Anspruch zu nehmen wagten. Jetzt aber ist es auch hier dahin gekommen, daß eben diejenigen, welche ehemals von einer solchen Trennung durchaus nichts wissen wollten, die bereits vollzogene, versteht sich, ohne es deren Urhebern im Entferntesten Dank zu wissen, auf das Beste für sich benutzen. Auch sie freuen sich jetzt unter stillschweigender Beseitigung oder auch wohl ausdrücklicher Wegwerfung des eigentlich speculativen, d. h. des logisch-dialektischen Elementes, des Nettogewinnes, der ihnen, nach

ihrer Meinung, in den leicht verständlichen, ihrer Fassungskraft durchaus gemäßen und höchst bequemen Resultaten des Systemes zu Theil geworden ist.

Es versteht sich, daß bei diesen Bemerkungen nicht die Absicht sein kann, den Mißbrauch in Abrede zu stellen oder gar ihn vertreten zu wollen, der gerade auch mit den methodologischen Principien philosophischer Systeme und mit dem daran sich knüpfenden Formalismus getrieben zu werden pflegt, und mit dem der Hegel'schen Philosophie eine Zeitlang ärger, als vielleicht je mit einem frühern philosophischen Formalismus getrieben worden ist. Wir kennen diesen Mißbrauch und verabscheuen ihn; aber es will uns scheinen, daß eben in Bezug auf jenes neueste System, bei welchem er zuletzt einen so gerechten Anstoß gab, mit seiner eignen Zeit jetzt auch bereits die Zeit, da seine Bekämpfung Noth that, vorüber ist. Die allerneueste Zeit neigt sich offenbar wieder bei Weitem mehr einem philosophischen Libertinismus zu, einem solchen, den wir ohne Zweifel wohl, dem Hegel'schen System gegenüber, welches die Form und Methode so sehr in den Vorgrund stellt und so laut auf deren Strenge dringt, als eine Wirkung der bereits eingetretenen Reaction jener zweiten, unwissenschaftlichen Art werden betrachten müssen. Seit Hegel's Philosophie zum Losungsworte der Opposition, und zwar zum Theil einer sehr exaltirten Opposition, auf dem politischen und kirchlichen Gebiete, wie gleichzeitig auf dem rein wissenschaftlichen, geworden ist, haben die ächten Freunde der Wissenschaft wahrhaftig nicht so sehr über den hohlen Schematismus und das pedantische Einerlei einer angeblich unfehlbaren Methodik Klage zu führen; man könnte vielmehr mit gutem Grunde sich versucht fühlen, den Jüngern der „Philosophie des freien Geistes" Etwas von jener pedantischen Strenge zurückzuwünschen. Sollte auch ihnen eine kommende Zeit irgend ein Verdienst zugestehen um die Philosophie, von welcher sich zu nennen und um die sich zu schaaren sie noch immer fortfahren, so könnte es wohl nur dieses negative sein, daß es vielleicht gerade ihrem Libertinismus eher, als dem entgegengesetzten Pedantismus, gelingen mag, ernstere Gei-

ster auf die Bedeutung, auf den wirklichen Werth des von ihnen Verschmähten aufmerksam zu machen. Der Kampf gegen das formale Princip eines mit dem Anspruch auf Abschluß und Vollendung alles Wissens durch solches Princip hervortretenden Systemes erscheint so lange als eine Pflicht wahrer Wissenschaftlichkeit, so lange man uns jenen Formalismus unmittelbar für die vollendete Wissenschaft zu geben die Dreistigkeit hat. Ist von denen selbst, welche durch das System sich zur Fülle alles Wissens gelangt meinen, der Formalismus aufgegeben, und ist gleichzeitig durch ihr Thun die Armseligkeit der Resultate, sofern nämlich diese als etwas Fertiges und für sich Bestehendes gelten sollen, an den Tag gebracht: dann ist für unpartheiische Beobachter die Zeit gekommen, ernstlich nachzufragen, was es denn eigentlich in dem Systeme gewesen ist, das die Geister so mächtig hat in Bewegung setzen können.

Ref. täuscht sich nicht darüber, daß, wenn er seinerseits den bleibenden Kern der Hegel'schen Philosophie, und mit diesem Kerne den Grund seiner historischen Wirksamkeit und Wichtigkeit in dem methodologischen Principe sucht, er noch immer auf wenig Beistimmung auch unter denen zu rechnen hat, welche die Einwirkung dieser Philosophie empfunden zu haben sich bewußt und dem Systeme davon die Ehre zu geben, sonst keineswegs abgeneigt sind. Aber er glaubt vorauszusehen, daß man anders urtheilen wird, sobald man nur erst dazu gelangt ist, sich in Bezug auf diese Philosophie die oben erwähnte Frage mit deutlichem Bewußtsein vorzulegen. Allerdings, die bestimmte Gestalt, in welcher Hegel den Begriff seiner „dialektischen Methode" dachte und aufstellte, die Vorstellungen über ihr Verhältniß zum „Inhalte", über die vermeintlich absolute Einheit ihrer „Denkbewegung" mit der inneren Selbstbewegung des Inhalts, welche nach ihm die „Sache selbst" sein soll, und der diesen Vorstellungen entsprechende, allenthalben gleichförmig wiederkehrende Schematismus der Gliederung des „absoluten Begriffs" in der „Explication seiner Momente": dieß Alles ist eben so subjectiv bedingt, eben so unreif und zum Theil geradehin unwahr, wie jene von der jüngsten Ge-

neration der Anhänger einseitig aufgegriffenen, sogenannten Resultate, und es würde vielleicht mit größerm Rechte diesen Resultaten beigezählt, als mit dem, was wir das Princip des Systemes zu nennen uns berechtigt glauben, verwechselt. Das wahre methodologische Princip der Hegel'schen Philosophie, von diesem Beiwerke abgetrennt, ist von nicht minderer Elasticität und Umfassungskraft, wie je das Princip einer andern, wahrhaft speculativen Philosophie es war, und dabei doch ganz eben so eine wahrhaft neue, eigenthümlich große Entdeckung. Nur daß es freilich in dieser seiner wahren Gestalt nicht eben so leicht, wie in jener eingeengteren und mit unwahren Elementen vermischten, in Worte gefaßt, und in schulmäßig fixirter Weise schwarz auf weiß nach Hause getragen werden kann. Es bedarf zu seiner Handhabung ganz eben so, wie zu allem ächt philosophischen Denken, einer über den mechanischen Calcul sich erhebenden, productiven Geistesthätigkeit; dem blos nachsprechenden oder äußerlich nachmachenden Schüler versagt es oder entzieht es sich unvermerkt, wie allenthalben der Geist dem künstlichen Mechanismus, der ihn zu fassen und zu halten meint, unter den Händen zu entfliehen weiß.

Eine befriedigende, erkenntnißtheoretische Entwicklung des Begriffs der philosophischen Methode sucht man bei Hegel vergebens. Was er darüber sagt, in den Schlußabschnitten seiner Phänomenologie des Geistes und seiner Logik, und auch in der, sonst so gehaltreichen Vorrede zur Phänomenologie, so wie später in der, den späteren Auflagen der Encyklopädie zugegebenen Einleitung zur Logik, das Alles, behaftet, wie es ist, mit falschen oder einseitigen Voraussetzungen theils über das Verhältniß der subjectiven Seite der Denkbewegung zu ihren Gegenständen, theils auch innerhalb der subjectiven Denkbewegung selbst über das Verhältniß ihres apriorischen, reine rationalen Elementes zu den empirischen Voraussetzungen, von denen sich Hegel in Folge der Eigenthümlichkeit seines Standpunkts nie ganz hat losmachen können, muß fast mehr dazu beitragen, das wissenschaftliche Bewußtsein über den eigentlichen Sinn und Zweck der Methode

zu verwirren, als, dasselbe aufzuklären. Auch nach Hegel, und auch innerhalb jener Richtung, deren Tendenz dahin geht, durch Hegel's Methode über den Standpunkt des Hegel'schen Philosophirens hinauszuführen, hat sich zwar das Bewußtsein deutlich ausgesprochen, daß, auch insofern bei Hegel die Methode selbst die wahrhaft philosophische, doch der Begriff der Methode, das Bewußtsein über die Methode nicht das richtige ist; aber das Problem, welches eben diesen Begriff, dieses Bewußtsein betrifft, ist noch nicht in befriedigender Weise gelöst worden. Wir glauben an diejenigen, denen es um die Sache der Philosophie Ernst ist, das Ansinnen stellen zu dürfen, daß sie sich durch diesen Mangel, dafern er ihnen bemerklich wird, nicht an der Wahrheit, an der zeitgemäßen Berechtigung der oben gedachten Richtung irre machen lassen mögen. Die Bemerkung, daß „die Eule der Minerva erst mit einbrechender Dämmerung ihren Flug beginnt", von Hegel bekanntlich auf das Verhältniß der Theorie zur Praxis überhaupt bezogen, kann mit ganz gleichem Rechte auch innerhalb des theoretischen Thuns selbst auf das Verhältniß des Begriffs, des Bewußtseins der wissenschaftlichen Methode zur Praxis dieser Methode bezogen werden. Auch der ächten wissenschaftlichen Methode bleibt es nicht erlassen, sich durch die Ausübung im gegenständlichen Bereich zum Bewußtsein ihrer selbst langsam und allmählig heraufzuarbeiten. Auch sie muß sich, und zwar in sehr umfassender Weise, in thatsächlichen, gegenständlichen Erfolgen durchgebildet und bewährt haben, bevor es möglich wird, über ihren Begriff eine Rechenschaft zu geben, die wirklich ihr Wesen erschöpft und ihre Eigenthümlichkeit zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Erkenntniß macht. Kann ja doch solche Erkenntniß, wenn der Begriff der Methode sich nicht auf die schreiendste Weise selbst Lügen strafen soll, ihrerseits nur auf methodischem Wege, nur durch Ausübung der Methode gewonnen werden. Was kann klarer sein, als daß auch hier die Sache selbst ihrem wissenschaftlichen Begriffe vorangehen muß, und daß es ein unberechtigter Schluß sein würde, wenn man aus dem Nochnichtvorhandensein einer wissenschaftlich genügenden Darlegung

und Deduction des methodologischen Princips die Unmöglichkeit folgern wollte, daß ein solches Princip überhaupt schon gefunden sein könne.

In dieser Ueberzeugung nun, erstens, daß bei'm gegenwärtigen Zustande der Philosophie das Bestreben an der Zeit ist, über den eigentlichen Gewinn uns Rechenschaft zu geben, der wir von dem „neuesten Systeme", von welchem die Zeit sich, nach der einen, wie nach der andern Richtung, zu emancipiren sucht, gezogen haben, dann aber zweitens, daß, falls dieser Gewinn, wie wir dafür halten, in dem methodologischen Princip des Systemes zu suchen ist, die Anstrengung eher noch darauf gerichtet sein muß, sich dieses Princips in seiner Wahrheit praktisch zu bemächtigen, bevor man über Begriff und Bedeutung desselben Reflexionen anstellt, — in dieser zwiefachen Ueberzeugung gehen wir jetzt daran, uns mit der Arbeit der Methode in Hegel's Sinn an einem Gegenstande zu versuchen, hinsichtlich dessen ihr Urheber selbst an der Möglichkeit, ihm auf diesem Wege beizukommen, verzweifelt zu haben scheint. — Man kennt die feindliche Stellung, welche Hegel seit dem ersten Beginn seiner schriftstellerischen Laufbahn gegen die große Lehre Newton's eingenommen hat, welche, in gewissem Sinne als die Grundlage aller neueren Physik zu gelten, einen gerechten Anspruch hat. Gleich seine Inauguraldissertation *) war gegen diese Lehre gerichtet. Es findet sich bereits dort die Behauptung, die Hegel auch nachher zu öfteren Malen wiederholt hat, daß das Newtonische Gesetz der Schwere nichts anderes sei, als eine bloße Abstraction, und zwar eine lediglich formale, keiner Realität, keiner realen Kraft oder Kraftwirkung entsprechende, aus den von Kepler entdeckten Bewegungsgesetzen der Himmelskörper. Nur diese Gesetze, meint Hegel, enthalten eine objective, in der Natur selbst begründete und auf eine erhabene Denknothwendigkeit sich zurückführende Wahrheit; der Ruhm ihrer Entdeckung (— doch immer höchstens nur ein Theil dieses Ruhmes! —) sei ungerechter Weise auf Newton übertragen worden. Die weiteren Erklä-

*) De Orbitis Planetarum. Abgedruckt im 16ten Bande der Gesammtausgabe von Hegel's Werken.

rungen nun, welche er in dem ausführlichen, diesem Gegenstande gewidmeten Abschnitt seiner Naturphilosophie *) gegeben hat, sind zwar sehr schwankend, unklar, und zum Theil verworren; indeß läßt sich doch immer so viel aus ihnen abnehmen, daß Hegel eine Schwerkraft als gegenseitige Anziehung der Körper eigentlich gar nicht gelten lassen will, sondern dagegen nur den „unselbstständigen Körpern" ein „Streben nach dem Mittelpunkte" zuschreibt, welchen (nämlich den Mittelpunkt) sie außer sich, in den relativ oder absolut selbstständigen Körpern (den Himmelskörpern) haben sollen. Das Phänomen dieses Strebens ist ihm die Bewegung des Falls; aber er weigert sich, unter eben diese Kategorie, mit der Newtonischen Physik, auch das centripetale Moment in die Bewegung der Himmelskörper zu bringen. Er tadelt überhaupt die Abtrennung dieses Momentes von dem centrifugalen, und lehrt also, statt der zusammengesetzten Bewegung, in welcher die Schwerkraft den einen Factor ausmacht, eine schlechthin einfache und aus Einem Grunde sich herschreibende Bewegung der Himmelskörper denken, einen, nach ihm, absoluten Mechanismus, in welchem auch die gegenseitige Entfernung dieser Körper, zwar wohl in anderer, aber doch nicht in der Weise in Betrachtung kommen soll, daß sie, nach Maaßgabe des Newtonischen Gesetzes, für die centripetale Bewegung, abgesondert von der centrifugalen, die quantitative Bestimmung enthielte. Kurz, er spricht auch in diesem Zusammenhange der von Newton für das Wirkungsgesetz der Schwerkraft aufgestellten Formel alle empirische Wahrheit sowohl, als auch alle Denknothwendigkeit ab; nur als das Ergebniß der Verstandeswillkühr in der Zerlegung der Keplerischen Formeln will er sie gelten lassen. — Auch bei der Lehre vom Licht **) sehen wir ihn an dem, in der empirischen Natur doch mit so unwiederstehlicher Evidenz hervortretenden Gesetze des umgekehrten quadratischen Verhältnisses der Entfernungen nicht nur mit Still-

*) Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, §. 262. 267—270. Werke, Bd. VII, Abth. I, S. 67—71. 85—124.

**) Encyklopädie §. 275—278. Werke a. a. O. S. 129—148.

schweigen vorübergehen, sondern seine ganze Behandlungsweise dieser Materie, — im Grunde nur eine ziemlich abstrus gehaltene Ausführung des Satzes, daß das Licht das „abstracte Selbst der Materie", und demzufolge „reine Identität mit sich", „Einheit der Reflexion-in-sich" sei, scheint die Anerkennung jenes, oder überhaupt irgend eines quantitativen Verhältnisses nicht einmal zulassen zu wollen.

Es ist nicht unsere Absicht, auf eine umständliche Kritik dessen einzugehen, was Hegel an die Stelle der von ihm verschmähten mathematisch-physikalischen Begriffsbestimmungen zu setzen versucht hat. Ref. hat bereits an einem andern Orte *) auf die seltsame Verirrung aufmerksam gemacht, welche den großen Denker auf so wunderliche Philosopheme hat bringen können, wie seine vermeintlichen Erklärungen der Galileischen und Keplerischen Gesetze in der That enthalten. Wie dergleichen Einfälle in einem Geiste, wie Hegel, auch nur möglich waren, würde schwer zu erklären sein, wenn man nicht wüßte, welcher Gewaltsamkeiten jener hartnäckige Apriorismus des Denkens, der, wie sehr auch Hegel selbst mit Worten dagegen protestiren mochte, doch ein für allemal den Grundzug seines Philosophirens ausmacht, fähig ist, wenn er in einem Gebiete, welches nicht in Wahrheit das seinige ist, sich um jeden Preis behaupten will. Denn offenbar nur das Bestreben, die Gesetze des Falls und des Planetenumlaufes als ein unmittelbares und directes Ergebniß der dialektischen Denkbewegung, nicht als eine blos mittelbar an sie, unter Hinzunahme empirischer Voraussetzungen geknüpfte Folgerung, erscheinen zu lassen, und so eine (um an den neuerlich von Schelling gebrauchten, bezeichnenden Ausdruck zu erinnern) nicht blos über das quid ihrer begrifflichen Beschaffenheit, sondern auch über das quod ihrer realen Erscheinung als wirkliche Thatsachen sich erstreckende Denknothwendigkeit ihnen zu vindiciren, — nur dieses von Grund aus mißverstandene Bestreben spiegelt sich in dem abentheuerlichen Unternehmen, diese Gesetze auf directem Wege aus der abstracten Eigenthüm-

*) Berliner Jahrbücher, 1843, August, S. 181 f.

lichkeit des Raum- und Zeitbegriffs (von denen jener als das Quadrat des letztern gelten soll!) hervorgehen zu lassen. Es wäre eine verschwendete Mühe, die man auf eine Widerlegung dieser müßigen, nicht einmal geistreich zu nennenden Gedankenspiele verwenden wollte. Ernsthaften Naturbetrachtern haben dieselben kaum auch nur ein Lächeln abgewonnen, und selbst für nachsprechende Schüler konnten sie höchstens ein Gegenstand gedankenlosen Anstaunens sein. Näher liegt die Besorgniß, daß sie Manchen gegen alle und jede Anwendung einer speculativen Dialektik der Art, wie im Allgemeinen die Hegel'sche ist, zum Verständniß der Naturgesetze ein Argument werden abzugeben scheinen. Davon nehmen wir die Veranlassung, unserseits in anderer Weise, als Hegel es gethan, an eben diesem Gegenstande die eindringende Kraft der dialektischen Methode zu erproben, und der rechten Weise, wie sie auf diesem Gebiete gehandhabt sein will, nachzuspüren.

Es ist eine durch die gesammte Entwicklung der philosophischen Naturbetrachtung seit Kant herbeigeführte Einsicht, welcher sich auch Hegel nicht hat entziehen können: daß die Schwere nicht etwa nur als eine zufällige Eigenschaft oder Kraft den Körpern anhängt, sondern daß sie ganz eigentlich das Wesen, die Substanz der Körperlichkeit ausmacht, sofern nämlich die materielle Körperlichkeit nur als solche, nur im Allgemeinen in Betrachtung gezogen wird *). In dieser Einsicht ist die allgemeine Vorbedingung gegeben zu einer speculativ-dialektischen Begründung des Gesetzes der Schwere. Aber schon diese Vorbedingung, so wenig sie, wie gesagt, bei Hegel überhaupt vermißt wird, kommt doch bei ihm nicht zu ihrem eigentlichen Rechte, zu dem Rechte, welches sie gerade in Folge der eigenthümlichen Gestalt, welche durch Hegel die Probleme der Metaphysik erhalten haben, in Anspruch nehmen darf. Was es bedeuten will, wenn in den Begriff der Schwere

*) Auf treffende Weise spricht Hegel diese Einsicht unter anderm aus in seiner Rechtsphilosophie, wo er, was die Schwere für den Körper ist, mit dem, was der Wille für den Geist ist, in Parallele stellt. Werke, Bd. VIII. S. 34.

das Wesen oder der allgemeine Begriff der körperlichen Materie gesezt wird, das kann nur dann vollständig zu Tage kommen, wenn die Materie nicht als etwas Gegebenes aufgenommen wird, und die begriffliche Erklärung sich an ihr als einem Gegebenen versucht, sondern wenn das Problem vielmehr so gestellt ist, durch reine Denkentwicklung den Begriff des Seienden und Wirklichen entweder überhaupt, oder innerhalb einer gewissen, bereits umschriebenen Sphäre (im gegenwärtigen Falle kann der Begriff des Raumes als eine solche gelten) aufzufinden. In dieser Weise hat bereits Kant eine „Construction", wie er es nannte, der Materie versucht. Daß die Materie aus den Kräften des Anziehens und Abstoßens bestehe, findet er nicht auf dem Wege einer Zergliederung des gegebenen Begriffs der körperlichen Materie, sondern er findet es, indem er, unter der doppelten Voraussetzung, einerseits des Raumbegriffs, anderseits der Kategorieen, welche bekanntlich nach ihm für den menschlichen Verstand ein Sein überhaupt, unabhängig von den Anschauungsformen des Raums und der Zeit, wiewohl a priori auf sie bezogen, bezeichnen sollen, die Frage aufwirft, was es heiße, im Raume sein, oder was dazu gehöre, wenn von einem Dinge gesagt werden soll, daß es den Raum erfülle. Durch Hegel ist diese Methode, welche Kant die constructive nannte, er selbst die begreifende, oder auch die Selbstbewegung des Begriffs zu nennen vorzieht, auf der einen Seite zwar, nämlich was das Allgemeine oder den Grundgedanken betrifft, sehr bedeutend vervollkommnet worden, nach der andern Seite aber hat ihre Anwendung gerade auf die Begriffe, auf die es uns hier ankommt, einen Charakter erhalten, der sie zu etwas sehr Unsicherem, Unklarem und Zweideutigem macht. Die Schuld dieses Charakters trägt der Umstand, daß Hegel an der Stelle, wo er die Philosophie der Natur, und mit ihr, gleich als ihre erste und einfachste Aufgabe, die Entwicklung des Begriffs der Materie beginnt, die Frage, was Sein, was Wahrheit und Wirklichkeit überhaupt heißen oder worin sie bestehen, schon vollständig beantwortet hinter sich liegen hat. Bereits die „Logik" nämlich ist nach ihm die wissen-

schaftliche Beantwortung dieser Frage; die „absolute Idee" der Logik stellt sich ihm als die Summe oder der kurz zusammengefaßte Ausdruck dieser Beantwortung dar. Die „Philosophie der Natur" kann also eben jene Probleme von ihrer Vorgängerin im Systeme nur als bereits gelöste oder beantwortete überkommen, von denen wir, nach der Gestalt wenigstens, welche diese Untersuchung bei Kant gewonnen hatte, anzunehmen befugt waren, daß sie durch die Entwicklungen der philosophischen Naturwissenschaft erst gelöst, oder daß sie, mit den eigenthümlichen Problemen der letztern verbunden und bereichert, einer gemeinschaftlichen Lösung entgegengeführt werden sollen. — Solchen, denen es nur um eine formale Lösung, um einen scholastischen Wort- und Formelkram zu thun ist, kann freilich nicht verwehrt werden, in dieser Wendung, welche der philosophischen Naturwissenschaft ihr Geschäft so sehr erleichtert, einen offenbaren Gewinn für sie zu erblicken. Die Zweideutigkeit dieses vermeintlichen Gewinns wird Jedem einleuchten, der auch nur den Sinn, in welchem von Kant die Aufgabe einer Construction der Materie entworfen worden ist, sich zum deutlichen Bewußtsein bringt.

Soll nämlich die Frage nach der Bedeutung des Seins-im-Raume oder des Raumerfüllens, — soll diese Frage, sie, deren Beantwortung, wie wir vorläufig erkannt haben, durch den Begriff der Schwere und ihres Gesetzes hindurch zu dem Begriffe der körperlichen Materie führen, und hiemit die wesentliche Einheit beider Begriffe erweisen wird, — einen richtigen Sinn haben, und soll auf sie eine speculativ-begründete Antwort möglich sein: so darf sie nicht als eine willkührlich aufgeworfene, oder zu dem höhern speculativen Probleme von der Bedeutung des Seins und der Wahrheit überhaupt von Außen herzugebrachte erscheinen, sondern sie muß sich als ein inwohnendes Moment in diesem Probleme selbst erweisen. Das heißt offenbar nichts anders, als: der eigene Gang der Entwickelung dieses Problems muß darauf geführt haben, den Raum als eine innere, wenn auch fürerst noch formal bleibende, Bestimmung jenes Seins zu fassen, welches den Inhalt des Problemes ausmacht, und in

Folge dieser Fassung des Raumbegriffs die Frage aufzuwerfen, wie das Sein es anfange, dieser Form zu genügen, und sich als Seiendes eben dadurch zu setzen, daß es sich als ihren Inhalt setzt? Wird diese Gestaltung des speculativen Grundproblemes versäumt, so kann, streng genommen, die Frage nach dem Wesen der raumerfüllenden Materie nur ein empirisches, aber kein speculatives Interesse haben; denn sie steht dann außer Zusammenhang mit dem Einen und Allgemeinen, welches allem Besonderen den speculativen Charakter und Bedeutung giebt. Bei Hegel nun ist sie in der That versäumt; denn es giebt dort einen fertigen Begriff des Seins und der Wahrheit, ehe noch von Raum und Raumerfüllendem die Rede ist, einen solchen mithin, zu dessen vollständiger Setzung es weder des Raumes, noch des Raumerfüllenden bedarf. Der Begriff des Raumes, und mit ihm zugleich jener der Zeit, wird zu dieser für sich fertigen Wahrheit von Außen hinzugebracht; und wenn dann auch von diesen beiden Begriffen ein neuer Verlauf der dialektischen Entwickelung beginnt (— woher, oder durch Kraft welches Princips? darüber ist Hegel die wissenschaftlich motivirte Antwort schuldig geblieben): so kann diese Dialektik doch nicht mehr die Bedeutung der rein logischen oder metaphysischen haben, die Bedeutung, die Genesis der absoluten Wahrheit im reinen Gedanken zu enthüllen. Daher eben der unentschiedene Charakter und der abstruse Formalismus der naturphilosophischen, nur scheinbar dialektisch abgeleiteten, in Wahrheit aber aus der Erfahrung entnommenen und nur äußerlich in das Gewand der Dialektik eingekleideten Begriffsbestimmungen. Auch der Begriff der Schwere wird, — aber nur in der unbestimmten Allgemeinheit, in welcher dort allein Notiz von ihm genommen wird; zur Entwicklung, ja zur bloßen Anerkennung des Gesetzes der Schwere kommt es, wie schon bemerkt, gar nicht, — er wird, um der Form zu genügen, in das Schema einer angeblich dialektischen Trias, die zu ihren zwei ersten Gliedern die Begriffe der Repulsion und Attraction, zum dritten ihn selbst haben soll *), und so der weiteren Entwicklung des Begriffs

*) Hegel's Naturphilosophie a. a. O. S. 68.

der Materie zum Grund gelegt. Aber kein unbefangener Leser wird an dieses Schema klar und unzweideutig, wie es sein müßte, wenn der Bedeutung der wahren Dialektik genügt sein sollte, den Sinn geknüpft finden, daß die Glieder dieser Trias eben so viele Stufen in der Beantwortung der Frage bezeichnen: was heißt, im Raume sein, oder was heißt, sein, dasein überhaupt, nachdem als nothwendige, über alles Sein sich erstreckende Formbestimmung dieses Seins der Raum erkannt ist? — Ref. kann sich begnügen, in der Kürze daran zu erinnern, wie von ihm selbst die hier gerügte Stellung der Prämissen für die in Rede stehende Aufgabe, durch Aufnahme des Raumbegriffs in die Metaphysik, durch Ableitung desselben auf dem Wege einer streng metaphysischen (ontologischen) Dialektik berichtigt wird *). Vielleicht, daß Manchen, denen an sich selbst der Sinn und Zweck dieser veränderten Sellung des Raumbegriffes noch nicht deutlich geworden war, eben dann ein Licht darüber aufgehen mag, wenn sie dieselbe in dem hier angeregten Zusammenhang in Betrachtung ziehen wollen. Denn die Frage nach dem Wesen der Materie, um die es sich uns, wiewohl zunächst nur nach einer ihrer Seiten, im Gegenwärtigen handelt, pflegt den speculativen Interessen der Meisten viel näher zu liegen und sie zu einer ernsten Erwägung geneigter zu finden, als das abstractere Problem der Ableitung des Raumbegriffs, welches von nicht Wenigen nur als eine unnütze Spitzfindigkeit angesehen wird. Nun aber ist es, für diejenigen wenigstens, welche die Bedeutung der metaphysischen Dialektik im Allgemeinen begriffen haben, nicht schwer, einzusehen, daß nur dann zu einem speculativen Problem in jenem höhern Sinne, nach welchem alle solche Probleme sich als Glieder eines Gesammtproblemes darstellen, — jenes Problemes, welches kein anderes als die Idee der philosophischen Wahrheit selbst ist, — die Materie nur dann werden kann, wenn ihre formale Vorbedingung, — dieß aber ist, wie Alle zugestehen, der Raumbegriff, — auf irgend eine

*) Vergl. die Abhandlung über die metaphysische Begründung des Raumbegriffs, im achten Bande dieser Zeitschrift, S. 25 ff.

Weise in dieses Gesammtproblem aufgenommen ist. Auch bei Kant ruht, wie bekannt, die Deduction der Materie durchaus auf der ihm eigenthümlichen Fassung des Raumbegriffs als einer nothwendigen Form der Anschauung; und jede nachfolgende Philosophie wird in der Erkenntniß der Materie nur in dem Maaße über die Kantische hinausschreiten, in welchem es, eine genügendere Erklärung des Raumes zu geben, ihr gelingen kann.

Wir gehen also bei dem jetzt zu unternehmenden Versuche, das Gesetz der Schwere durch methodische Dialektik als inwohnendes, denknothwendiges Moment des Begriffs der Materie aufzuzeigen, — wir gehen dabei von folgender Voraussetzung aus, die wir hier nicht weiter ausdrücklich erweisen können. Es giebt eine Stelle in dem systematischen Gange dieser, schlechthin a priori und ohne alle Hinzunahme eines empirisch Gegebenen zu vollziehenden Dialektik, es giebt eine Stelle, wo, als die absolute Form für die reine Bejahung des Seins (in ganz gleicher Weise, wie, nach Hegel's unsterblicher Entdeckung, an dem Anfange dieses Entwicklungsganges die vollendete Abstraction, die eben durch dieses Wort Sein ausgedrückt wird) der Raum erscheint, der Raum in der von seinem Begriff unzertrennlichen Unendlichkeit seiner drei Dimensionen, in seiner unendlichen Theilbarkeit, aber auch in seiner unendlichen Leere, d. h. in der absoluten Negativität, in welche auch sein Begriff dialektisch umschlägt, ganz eben so, wie der Begriff des reinen Sein in den des reinen Nicht oder Nichts. Durch den Widerspruch, welcher darin liegt, daß einerseits der Raumbegriff in der specifischen Eigenthümlichkeit, wie die Metaphysik ihn erkennen lehrt, in der Dreiheit seiner Dimensionen, und hiermit als doppelt mit sich selbst multiplicirte, zum Kubus ihrer selbst gesteigerte Unendlichkeit, und als Princip zugleich der qualitativen Unendlichkeit einer geometrischen Formen- oder Gestaltenwelt, sich als absolute Bejahung nicht etwa nur eines Seins, sondern des Seins schlechthin, des Absoluten als solchen darstellt, und anderseits doch diese Bejahung, eben vermöge des Prädicats der absoluten Leere, welche von dieser räumlichen Unendlichkeit nicht abgehalten werden kann, in eine

eben so absolute Verneinung umschlägt, — durch diesen, im eigentlichsten und wahrhaftesten Wortsinne, — in einem Sinne, der auf das Genaueste mit allen den Partieen auch der Hegel'schen Dialektik zusammentrifft, in denen die dialektische Bewegung nicht blos äußerliche Form oder Schema bleibt, — dialektischen Widerspruch, werden wir genöthigt, einen Begriff aufzusuchen, welcher sich zu dem Begriffe des Raumes und seiner dialektischen Selbstnegation, also dem Begriffe des Leeren, entsprechend verhalten muß, wie am Beginne der metaphysischen Dialektik das Dasein zum reinen Sein und dem reinen Nichts. — Dieß, klar und einfach ausgedrückt, der Zusammenhang, in welchem uns von metaphysischer, das heißt, von speculativer Seite (denn jede andere Fassung dieses Problems, wenn anders das Problem dann noch ein Problem genannt werden kann, ist eben, wie vorhin gezeigt, keine speculative) das Problem der Materie zuerst entgegentritt. Man muß es wagen lernen, an dieser Stelle ganz Materialist zu sein, das heißt, in dem Begriffe des dem Sein des Raumes entsprechenden Daseins, des Raumerfüllenden, das Seiende schlechthin, das wahrhaft Seiende oder Absolute aufzusuchen. Wer es nicht erträgt, in diesem Sinne auf das Princip des Materialismus einzugehen, der wird auch nicht wahrhaft über dieses Princip hinauskommen, oder dasselbe zu überwinden vermögen.

Was also heißt: im Raume sein, oder genauer: was heißt in dem Sinne sein, in welchem der Raum eben nicht ist, und doch zugleich das positive Moment, welches den Raumbegriff an sich, und abgesehen von seiner Leere, zu einer Bejahung macht, nicht aufgeben, nicht verloren gehen lassen, sondern vielmehr eben dieses Moment, und damit den Raum selbst aus der Negativität wieder herstellen, in welche das Bewußtsein seiner Leere ihn versinken ließ? — Es ist klar, daß diese Gestaltung der Frage nach dem Wesen der Materie wenigstens dunkel denjenigen vorgeschwebt haben muß, welche zuerst solches Wesen als ein den Raum Erfüllendes bezeichnet haben. Wenn nämlich bei diesem Ausdruck die Vorstellung des Raumes als eines lee-

ren Gefäßes zum Grunde liegt, welches durch einen irgendwie hineingebrachten Inhalt angefüllt werden soll: so mußte man, eben um den Raum als ein solches Gefäß denken zu können, die positiven Momente seiner Formbestimmung als etwas an sich selbst Seinbejahendes aufgefaßt haben, als eine Bejahung, die freilich so lange einer Verneinung gleich gilt, so lange das Gefäß leer bleibt, eben durch dessen Erfüllung aber als Bejahung gesetzt oder wieder hergestellt wird. Man weiß indeß, in welch gedankenloser Weise die gemeine Reflexion auch der physikalischen Empiriker hier eben nur bei dieser, in ihrem Ursprung doch mit einer sinnlichen Bildlichkeit behafteten Vorstellung der Erfüllung eines leeren Gefäßes stehen geblieben ist. War doch selbst unter den speculativen Philosophen eigentlich Kant der erste, der mit klarem, entschiedenem Ernst die hier von uns aufgeworfene Frage sich vorgelegt und eine wissenschaftliche Antwort darauf zu geben versucht hat. Durch ihn ist diese Beantwortung, und ist mit ihr das Problem der Materie auf den Standpunkt der speculativen Dynamik erhoben worden, welchen die Naturwissenschaft, ohne sich der äußersten Gedankenlosigkeit schuldig zu machen, nicht mehr verlassen kann. (Dem empirischen Physiker freilich und noch mehr Chemiker gilt solcher Tadel als ein Lob; jetzt zumal, seit die glänzenden Entdeckungen der Stöchiometrie, in denen doch nur ein schon nach dieser Seite präoccupirter Verstand eine Bestätigung des Atomismus zu erblicken wähnen kann, ihn aus der Noth seiner Gedankenlosigkeit eine Tugend zu machen gelehrt haben!) Auch Kant hat sich auf seinem Wege dazu veranlaßt gefunden, das Newtonische Gesetz, als nothwendige, a priori gegebene Bestimmung für die ursprüngliche Anziehungskraft der Materie, sogleich in seine dynamische Construction derselben aufzunehmen *). Worin unsere nachfolgende Entwicklung von der Kantischen abweicht, und worin sie mit ihr zusammentrifft, wird man bei Vergleichung beider leicht entdecken können.

---

*) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 2tes Hauptstück, Lehrsatz 8, Anmerk. 1.

Also noch einmal: das Sein, welches wir suchen, das Sein der raumerfüllenden Materie ist uns an der Stelle der ontologischen Dialektik, an welcher es überhaupt erst gesucht werden kann, vorläufig bezeichnet als ein Solches, welches an die Stelle desjenigen Daseins eintreten soll, das unmittelbar durch den Raumbegriff bezeichnet wird, — an die Stelle des Leeren *). Wenn die Materie sein soll, so muß der Raum, den sie erfüllen soll, eben so sehr nicht sein, als sein. Nicht sein, denn wenn er wäre, so wäre für die Materie kein Platz da, den sie erfüllen könnte; sein, denn wenn er nicht wäre, so hätte der Begriff der Materie, der nur durch die Beziehung auf den Raumbegriff Etwas ist, und das ist, was er ist, überhaupt keine Bedeutung. Eben dieß also, das Sein zugleich und Nichtsein des Raumes, das Sein dieses Nihil, cujus tamen *non*nulla sunt praedicata **), welcher durch die Materie erfüllt werden soll, ist der dialektische Widerspruch, der in dem Begriffe der Materie seine Lösung er-

*) Wer, auch nach dem bereits Gesagten, noch Anstoß nehmen sollte an dieser Wendung, durch welche der Raumbegriff in seiner Unmittelbarkeit zu einer Form der Bejahung für Sein oder Seiendes schlechthin gemacht wird: der erinnere sich, um sich zu überzeugen, daß diese Form in der Geschichte der Philosophie wirklich schon da gewesen ist, an den Begriff, den die Cartesische Schule von dem, was sie ausgedehnte Substanz nannte, aufzustellen pflegte, und an den schlagenden Ausspruch Leibnitzens darüber: die Cartesianer nennen genau dasselbe Materie, was er, (Leibnitz) das Leere oder den leeren Raum nennen würde. — Wenn man sich erst einmal wieder daran gewöhnt haben wird, den Raum, wie er in der frühern Philosophie wirklich gefaßt ward, als Kategorie zu fassen, so wird diese Wendung Niemanden mehr als eine befremdende erscheinen. Sie erscheint uns nur so, weil wir, seit Kant, gewohnt sind, den Raum als Gegenstand einer „Anschauung", bezeichnet zu finden, nicht, wie er es doch in Wahrheit ist, als Denk- oder Verstandesbegriff, gleich den übrigen Kategorieen.

**) Bekanntlich ward z. B. von Cartesius dem leeren Raume das Sein eben darum abgesprochen: quia nullius nulla sunt praedicata.

wartet. Wie aber könnte er solche Lösung finden, wenn nicht in einer ausdrücklichen Negation jenes Seins, welches unmittelbar Eins mit seinem Nichtsein, jenes Scheindaseins, welches, indem es sich selbst bejaht, eben dadurch die Realität, die es bejahen will, verneint, und damit der daseiende, objectiv vorhandene dialektische Widerspruch selbst ist? Die Materie, so werden wir vorläufig von ihr sagen dürfen, — vorläufig, denn ihr Begriff ist uns eben noch kein gegebener, er wird von uns erst noch gesucht, — die Materie ist nur, wiefern der leere Raum ausdrücklich durch sie verneint, ausdrücklich als das, was er an sich ist, als nichtseiender, gesetzt wird. Und zwar werden wir dieß nicht etwa in dem blos formalen Sinne sagen, als meinten wir, die Materie, gleichviel welches übrigens ihre thatsächliche Beziehung auf den leeren Raum sei oder ob es überhaupt eine solche Beziehung gebe, die Materie, auch wenn sie in der That, wie es sich der Atomismus vorstellt, nur in einem trägen Dasein, ohne inwohnende Thätigkeit, oder nur durch die beiläufige Zugabe von „Kräften" zur Thätigkeit befähigt, bestehen sollte, verneine den leeren Raum; sie verneine ihn eben dadurch, daß sie ihn aus einem leeren zu einem erfüllten mache. Sprächen wir so, so würden wir hiedurch ein übles Beispiel jenes sich im Hohlen und Leeren umhertreibenden dialektischen Formalismus geben, über den sich bereits der platonische Sokrates als über eine Unart „junger Leute" beklagt, die in unreifem Alter mit einer Sache Scherz treiben, deren Ernste sie nicht gewachsen sind. Es kann vielmehr jene Verneinung, wenn sie wahrhaft begriffen werden soll, nur als ein Thun begriffen werden, welches eben gar nichts Anderes ist (— am wenigsten ein dunkles Ansich, ein als träges, ruhendes Dasein oder etwas Vorausgesetztes), — als eben nur die reine, negative Beziehung auf das durch sie Verneinte. Die Verneinung also, indem sie verneint, setzt nothwendig zugleich das Verneinte als ein Seiendes voraus, und läßt es als Factor, als Coefficient in das aus ihrer Thätigkeit hervorgehende Product eingehen. Was aber ist jene thatsächliche Verneinung des Raumes, welche, wie wir hier sehen, nur als eine objective Beziehung auf den lee-

ren Raum als auf ein Vorhandenes, das aber durch diese Beziehung als nicht seiend, als unreal gesetzt werden soll, verstanden werden kann? Was sonst, als, Aufhebung des Positiven, welches, so lange der leere Raum als seiend gilt, sein Dasein bezeichnet, d. h. den Raum von dem, was nicht Raum ist, unterscheidet? Dieses Positive aber ist bei'm Raume das in dreifacher Potenz oder Dimension gesetzte Moment des Quantitativen, der quantitativen Unendlichkeit. Will man es in Bezug auf wirkliche Dinge im Raume eben als ein Positives bezeichnen, als ein Etwas, das in gewisser Beziehung (— nämlich, wie die Stellung des Raumes zu den den Raum erfüllenden Dingen es mit sich bringt, nur durch seinen Gegensatz, also nur auf negative Weise) eine Macht, eine Gewalt über die Dinge ausübt, so nennt man es Entfernung. Die Kraft also, welche durch thätige Verneinung des leeren Raumes den Raum erfüllen, und ein Dasein im Raume, eine Materie, begründen soll, diese Kraft wird vor Allem gegen jenes sonderbare Mittelding von Etwas und Nichts, von Macht und Unmacht, die Entfernung, gekehrt sein müssen.

Es ist nun gar nicht schwer, zu sehen, wie durch diese Betrachtung der Begriff gewonnen ist, welcher recht eigentlich den Stein des Anstoßes der älteren, mechanischen, den Grund- und Eckstein der modernen dynamischen Physik und Metaphysik abgegeben hat: der Begriff eines Wirkens der materiellen Grundkraft in die räumliche Ferne. Man weiß, wie die ältere Physik, selbst die eines Leibnitz. diesen Begriff noch lange, nachdem die physikalische Empirie ihn durch die bündigsten Schlüsse aus unläugbaren Thatsachen gefolgert hatte, als einen gänzlich unstatthaften und unmöglichen zu verwerfen fortfuhr, und welch einen kühnen Schritt Kant zu thun das Bewußtsein hegen durfte, als er den ersten Versuch wagte, ihn auch den Metaphysikern annehmlich zu machen *). Was ihn als einen so undenkbaren

*) In der, zur Beantwortung einer von der Berliner Akademie gestellten Preisfrage im Jahr 1763 abgefaßten kleinen Schrift: Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.

hatte erscheinen lassen, das war eben die Gewohnheit, den Raumbegriff als ein bloßes, an sich gehaltloses Abstractum von Eigenschaften oder Verhältnißbestimmungen zu denken, welche der körperlichen oder ausgedehnten Substanz an sich selbst zukommen sollen. Die räumliche Nähe oder Berührung selbst sollte nichts anderes sein, als die Vorstellung von der Wechselwirkung der Körper auf einander, in ein Schema für die sinnliche Anschauung gekleidet; das Zugeständniß der Möglichkeit einer Wirkung in die Ferne wäre hienach offenbar eine contradictio in adjecto gewesen. Kant stellte diesem Vorurtheile der Cartesischen und Leibnitz-Wolffischen Schule seine Theorie von Raum und Zeit als a priori dem Geiste inwohnenden Anschauungsformen entgegen. Dadurch ward der Begriff des Raumes von dem Begriffe der materiellen Substanz im Raume (welche nach Kant bekanntlich jederzeit etwas a posteriori Gegebenes, nie etwas Apriorisches ist) abgelöst, und ein freies Verhältniß der letzteren zum Raume möglich gemacht, d. h. ein solches, in welchem die inwohnenden Bestimmungen des Raumbegriffs nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar als die eigenen Bestimmungen der raumerfüllenden Substanz erscheinen. In seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft säumte der genannte Philosoph nicht, von diesem Gewinn seiner metaphysischen Prämissen die Anwendung zu machen, auf die es in jener Theorie selbst, die zwar noch ohne die Anwendung hervortrat, schon deutlich abgesehen war. Das Wirken in die Ferne ist bekanntlich bei ihm Attribut der einen seiner zwei materiellen Grundkräfte, der Attraction oder Anziehungskraft. Dem gegenüber hat sich uns im Gegenwärtigen dieser Begriff des Wirkens in die räumliche Ferne ergeben, noch ganz unabhängig von jener Scheidung der Kraft, welche aller Materie zum Grunde liegt, in eine Duplicität von Kräften. Sie hat sich ergeben als Attribut dieser Kraft schlechthin, nicht einer der mehreren Kräfte, in welche sich möglicherweise die eine Grundkraft zerspalten kann. Alles Sein im Raume ist Wirken in die Ferne, aus dem Grunde, weil alles solche Sein, um seinem Begriffe zu entsprechen, das positive Dasein des Raumes thätig verneinen muß, das Positive aber,

wodurch sich der Raum den Dingen, welche, als seiende und wirkliche, an seine Stelle treten wollen, entgegenstellt, nichts anderes, als eben die reine Quantität der Ausdehnung, die Entfernung, ist. — Daß nämlich Verneinen dieser Form und Wirken in die Ferne, gleichbedeutende Begriffe sind: dieß erhellt leicht aus folgender Betrachtung. Dem Raumbegriffe gegenüber, dessen Sein sich als das leere und mithin nichtige erwiesen hat, wird dasjenige Sein, welches in der Ordnung der ontologischen Kategorieen an seine Stelle treten soll, also, wie wir es vorläufig nennen können, das Sein der Materie, zunächst als nicht das räumliche bezeichnet werden müssen. Es ist also, wie es zunächst auftritt, noch nicht ein ausgedehntes; es verhält sich, dem Raume gegenüber, bevor es denselben thätig verneint hat, einfach nur als dessen Gegensatz; es ist, was der Raum nicht ist. Dennoch aber auf den Raum bezogen, wie es ja auf ihn bezogen werden muß, wenn es seine Berechtigung zu dieser Stelle, seine Bedeutung an dieser Stelle der metaphysischen Dialektik behaupten will, wird es nur in einer Weise gesetzt sein können, welche innerhalb des Raumbegriffs selbst als die Negativität des Raumes bezeichnet ist, also in der Weise der Punktualität. Die Materie ist zunächst nur in einem einzelnen Punkte des Raumes. Sie ist daselbst noch nicht als das, als was wir sie erst kennen lernen, wenn wir sie als thätig den Raum bezwingende erkennen, als Kraft. Aber sie wird nothwendig zur Kraft, wenn ihr Sein nicht mit dem des Punktes zugleich, als ein eben so leeres und nichtiges, wie das des Raums selbst, — ja, wenn es erlaubt ist, so sich auszudrücken, als ein noch leereres und nichtigeres, da es seine Bedeutung nur von dem Raume, und in Beziehung auf den Raum hat, — verschwinden soll. Als Kraft aber wird sie eben dadurch gesetzt, daß sie als von dem Punkte aus, der sonach nur die Unmittelbarkeit ihres Gesetztseins, also nur den Anfang, nur den Ausgang ihres wirklichen Daseins bezeichnet, die Entfernungen des Raums verneinend, d. h. sich in diesen Entfernungen ganz eben so, wie in dem Ausgangspunkte, setzend oder ein Dasein gebend, begriffen wird. Dieß aber

ist eben, was wir meinen, wenn wir die Materie als eine Kraft bezeichnen, die in die Ferne wirkt. Wir sagen damit in der Allgemeinheit, in welcher uns allein hier noch dieser Begriff als begründet gelten kann, nichts anderes, als, daß für die Materie, so wie sie uns zunächst als ein in einem bestimmten Punkte des Raumes Gesetztes erscheint, die räumlichen Entfernungen von diesem Punkte ein Nichtiges sind. Wir sagen mit andern Worten, daß die Materie, in jeder gegebenen Entfernung von dem Punkte, in welchem wir sie unmittelbar als seiend setzen, ganz eben so, wie an diesem Punkt selbst, ist, d. h. sich selbst als seiend setzt.

Aber wie? Wenn diese Dialektik sich richtig verhält, ist nicht dadurch etwas ganz Anderes erwiesen, als was wir zu erweisen unternommen haben? Wir wollen zeigen, daß die Kraft der Materie, an einem bestimmten Punkte des Raums als wirkend gesetzt, von diesem Punkte aus in einem bestimmten Verhältnisse, dem bekannten Newtonischen, in die räumliche Ferne wirken werde. Aus dem Vorstehenden aber scheint vielmehr die Nothwendigkeit einer ganz gleichmäßigen Verbreitung der materiellen Grundkraft, sobald dieselbe einmal an einem Punkte gesetzt ist, über die Unendlichkeit des Raumes, zu folgen. Die so verbreitete Kraft oder Materie hätte, so gefaßt, wie dieses Resultat der Betrachtung sie zu bezeichnen scheint, noch keine irgendwie an ihr zu erkennenden Merkmale, wodurch sie von dem leeren Raume unterschieden werden könnte. Es wäre daher durch ihre Setzung eben Nichts gewonnen, und die metaphysische Denkbewegung nach dieser Setzung noch genau an der nämlichen Stelle, wie vor derselben. — Auf diesen Einwurf ist die Antwort einfach folgende. Mit der Nichtigkeit der Entfernung von dem gegebenen Punkte aus, welcher als Sitz der materiellen Kraft gedacht wird, wird nothwendig auch dasjenige als nichtig gesetzt, was jede gegebene Entfernung an sich selbst zu einer ausgedehnten Größe macht. Ist die Kraft in jeder gegebenen Entfernung von dem Punkte ihres Ausgangs ganz eben so, und weder mehr, noch weniger, wie sie an diesem Punkte selbst ist: nun, so darf man dieses Ergebniß nur streng bei'm Worte

nehmen, um zu finden, daß sie an jedem einzelnen Punkte einer gegebenen Entfernung in demselben Verhältnisse minder sein wird, in welchem die Kugelfläche, welche durch jede gegebene Entfernungslinie, um den Punkt des Ausgangs, welcher für sie der Mittelpunkt ist, beschrieben wird, sich vergrößert, also im quadratischen Verhältnisse der Entfernungslinien als solcher. Denn die Kugelflächen sind vor der Kraft, deren Wesen darin besteht, das Positive des Raumes thatsächlich zu verneinen, ganz eben so ein Nichtiges oder Ohnmächtiges, wie die Radien, durch welche sie beschrieben werden. So wenig, wie durch das Wachsen der letzteren die Kraft sich zu einer Verminderung der Intensität ihres Seins bestimmen läßt, eben so wenig kann sie sich durch das Wachsen der ersteren zu einer Erhöhung bestimmen lassen. Eine Erhöhung der Intensität aber, und zwar eine Erhöhung im quadratischen Verhältnisse der Entfernung würde es sein, wenn die Intensität der Kraft an jedem gegebenen Punkte der Entfernung die nämliche bleiben sollte, die sie am Ausgange ist. Denn, wenn wir die Punkte innerhalb jeder einzelnen Kugelfläche, wie sie vor der Kraft es nicht sind, als unterschiedene wollen gelten lassen: so wird die Ausbreitung der Kraft über sie bei gleichbleibender Intensität an den einzelnen Punkten, einer entsprechenden Intensitätserhöhung an dem einen Punkte gleich gelten. Denken wir dieselben aber, zufolge der durch die Kraft gesetzten Negation, in Einem Punkte zusammenfallend, so wird dann nicht das Maaß, in welchem die Kraft an jedem dieser Punkte gesetzt ist, sondern nur dasjenige, in welchem sie an allen zusammen gesetzt ist, für das wahre Maaß ihrer Intensität an dem einen Punkte des Ausgangs gelten können.

Das Gesetz des umgekehrten quadratischen Verhältnisses der Entfernungen, in seinem metaphysischen Grunde erfaßt, wie wir es hier zu fassen suchten, bezieht sich also nicht auf irgend eine besondere, den Körpern zufällig, oder immerhin auch nothwendig, inwohnende Kraft, wie die Newtonische Physik freilich die Kraft der Schwere noch nicht anders zu fassen wußte, und wie auch bei Kant die Attraction, der Repulsion gegenüber, sich als

eine besondere Kraft darstellt. Es ist vielmehr in seiner einfachsten Gestalt nichts anderes, als der reine Begriff der materiellen Kraft oder Kraftwirkung selbst. Es ist solcher Begriff, noch ohne alle Beziehung auf andere Kräfte oder auf eine irgendwie schon vorhandene Körperlichkeit, sondern mit ausschließlicher Beziehung auf das Einzige, was dem Begriffe der Materie nach richtiger Methode als vorausgesetzt gelten kann, auf den Raum. Nicht einmal der Zeitbegriff ist hier in irgend einem Sinne schon herbeizuziehen, wie er auf offnere oder verstecktere Weise von allen emanatistischen Vorstellungen herbeigezogen wird, welche sich auch bei der Schwerkraft nicht anders zu helfen wissen, als wenn sie, ähnlich wie das Licht, die Wärme u. s. w. als ein feines, von dem schweren Körper ausströmendes Fluidum denken. In dem Newtonischen Gesetz, schon wie dasselbe von seinem Urheber, obwohl mit unzureichender Metaphysik, ausgesprochen worden, ist der wichtige Gedanke enthalten, daß jede Materie, auch die geringste und unscheinbarste, durch ihr bloßes Dasein ohne allen Zeitverlauf in die ganze Unendlichkeit des Raumes wirkt. Diesen Gedanken hätte Hegel nur einfach zum Bewußtsein bringen dürfen, um das Ungehörige seiner Zurechtweisungen Newton's gewahr zu werden, über deren subtiler Metaphysik ihm gerade dieser ächt speculative Grundgedanke abhanden gekommen ist. Zu seinem vollen Rechte kommt er allerdings erst dann, wenn man den hier noch ungenauen (wiewohl in dem weiteren Zusammenhange, von welchem sogleich die Rede sein wird, allerdings seinen Platz findenden) Ausdruck: die Kraft wirkt in die Ferne, mit dem zugleich kühneren und einfacheren vertauscht: sie ist, in einer nach quadratischem Verhältniß sich vermindernder Intensität, in allen räumlichen Fernen. Denn in der Vorstellung des Wirkens scheint allerdings schon, mit der Voraussetzung eines Objects, worauf gewirkt werden soll, zugleich auch die Voraussetzung eines Zeitverlaufes eingeschlossen zu sein; hier aber ist weder von dem einen, noch von dem andern, sondern ganz einfach nur von dem Dasein der Kraft in der Unendlichkeit des Raumes die Rede. Auch dieß, daß die Kraft als eine intensive Größe gesetzt wird,

die einer Reihe, und zwar, wegen ihrer Beziehung auf die Unendlichkeit des Raumes, einer unendlichen Reihe von Erhöhungen und Verminderungen fähig ist, auch dieß darf an dieser Stelle nicht als eine so ohne Weiteres herzugebrachte Voraussetzung hingenommen werden. Es ist dieß vielmehr ganz einfach das Ergebniß der negativen Beziehung auf den Raum, die wir als den dialektischen Ort der Entstehung des Begriffs der Materie und der materiellen Kräfte kennen gelernt haben. Der Begriff einer intensiven Größe, den Hegel ohne hinreichende Begründung schon unter den Kategorieen der „Quantität" abgehandelt hat (freilich fand sich in seiner Logik kein angemessener Ort für ihn), entsteht nämlich in Wahrheit, d. h. im Sinne der dialektischen Denkbewegung, eben erst hier. Er entsteht zugleich mit dem dynamischen Begriffe der Materie selbst, und alle Gestalten der Wirklichkeit, auf welche dieser Begriff sonst noch Anwendung leidet, werden sich auf die Materie zurückführen oder eine materielle Grundlage sich in ihnen nachweisen lassen. Denn intensive Größe ist nicht ohne ausdrücklichen Gegensatz, nicht ohne ausdrückliche dialektische Negation der extensiven Größe, die extensive Größe aber ist eben nichts anderes, als der Raum oder die räumliche Ausdehnung. — So durch die Folgerichtigkeit der immanenten dialektischen Entstehung dieses Begriffs in den Begriff der Materie aufgenommen, dient der Begriff der intensiven Größe nun auch dazu, eine weitere Voraussetzung dieser gesammten Deduction verständlich zu machen, die keineswegs, wie Manche meinen werden, von vorn herein verständlich ist. Es bedarf nämlich, genau genommen, noch einer Erklärung, wie die materielle Grundkraft, trotz der nothwendig von ihr zu prädicirenden Unendlichkeit, vermöge deren sie, an jedem beliebigen Punkte des Raumes gesetzt, sich dennoch über den ganzen Raum erstreckt, nichts destoweniger an verschiedenen Punkten zugleich, gleichviel, ob in gleichen oder in verschiedenen Maaßen, ihren Sitz haben, und von dort aus sich (auf zeitlose Weise) über die Unendlichkeit des Raumes verbreiten kann. Aber die verlangte Erklärung liegt unmittelbar in dem Begriff der intensiven Größe selbst. Denn dieser Begriff,

als Begriff, ist ja eben nichts anderes, als die ganz allgemeine Möglichkeit der Setzung eines Daseins in verschiedenen Graden, bei nur allgemeiner Beziehung auf den Raumbegriff, als das äußere Maaß, welches dem innerlichen Maaße seine Bestimmtheit giebt, aber bei vollkommener Gleichgültigkeit gegen den Ort oder die räumliche Stelle. Vermöge dieser Gleichgültigkeit eben hindert nichts, diese Setzung, ohne daß damit an dem Wesen der etwa vorangehenden Setzungen irgend Etwas verändert würde, auch als unendlich vielfach wiederholt, oder in verschiedenen Punkten zugleich erfolgt zu denken; das heißt mit andern Worten: es können verschiedene Körper, ein jeder seine Wirkung, d. h. sein rein dynamisches Dasein, über den ganzen Raum erstreckend, als an verschiedenen Punkten des Raumes zugleich vorhanden gedacht werden, und diese Körper können, der Intensität ihrer Grundkraft nach, sich unter einander sowohl gleich, als auch von einander verschieden sein.

Bis hieher haben wir von der Dynamis, welche wir als die begriffliche Grundlage alles materiellen Daseins betrachten, noch in reinster Abstraction gesprochen, in reinerer, als unsers Wissens noch irgend einer von denen, die vor uns diesen Gegenstand behandelt haben. Denn so allgemein auch seit Kant unter den philosophisch Denkenden die Einsicht verbreitet ist, daß, um das Wesen der in die erscheinende Materie gelegten Kräfte zu verstehen, hinter die Erscheinung zurückgegangen, und der Begriff der Materie selbst aus dynamischen Momenten, die als solche eben nur gedacht, nicht sinnlich wahrgenommen werden können, entwickelt werden muß: so hat sich doch unter Allen, die solche Entwicklung versucht, noch Keiner von dem Tadel ganz frei zu halten gewußt, den Hegel so scharfsinnig an der Kantischen Darstellung nachgewiesen hat, nicht in irgend einer Weise das, was erst aus der begrifflichen Entwicklung resultiren soll, derselben unvermerkt schon vorausgesetzt zu haben. Solch unbefugte, dem Sinne und Princip einer solchen Entwicklung widersprechende Voraussetzung liegt schon darin, wenn die materielle Grundkraft, die wir hier als ein nach umgekehrtem quadratischem Verhältniß der Entfernung in die räumliche Ferne Wirkendes, d. h. in zeitloser Weise mit ei-

ner jenem Verhältniß entsprechenden Intensitätsverminderung, über den Raum sich Verbreitendes kennen gelernt haben, von vorn herein als Attraction, als Anziehung bezeichnet wird. Denn Anziehung findet nur statt in Beziehung auf Etwas, das angezogen wird; solches Etwas ist aber hier, wo die Kraft nur noch dem leeren Raume gegenüber steht, dessen Dasein von ihr thätig verneint wird, obgleich es darum nicht dem schlechten oder puren Nichts gleich gemacht werden kann, eben nicht vorhanden. Dagegen läßt sich sehr wohl verstehen, wie, ein materielles oder körperliches Dasein einmal gesetzt und durch Momente der Begriffsentwicklung, die nicht in unsere gegenwärtige Betrachtung fallen, vervollständigt, die gegenseitige Anziehung der Körper als die einfachste (nicht die einzige) Erscheinung jener Grundkraft wird gelten können. Denn was ist Anziehung anders, als: thätige Negation des Raumes, der, als Entfernung, zwei oder mehrere Körper von einander abtrennt? Das Körperliche an sich ziehen mit einer Intensität, die abnimmt im quadratischen Verhältnisse der Entfernung, heißt eben nichts anders, als: das Dasein des Raumes verneinen in dem Verhältnisse, welches sich uns oben als das durch die Natur der Sache und ihre inwohnende Nothwendigkeit jener ursprünglichen Dynamis, welche nichts anderes als Verneinung, reine dialektische Verneinung des leeren Raumes ist, zugetheilte erwiesen hat. Die Körper also, wenn sie in diesem Verhältnisse anziehend auf einander wirken, thun hiermit nichts anderes, als was sie vermöge jener Grundkraft, durch welche sie überhaupt Körper sind, thun müssen. — Es erhellt hieraus auch die Grundlosigkeit des Unterschiedes, welchen, Kant gegenüber, der Beides mit Recht als identisch betrachtete, Schelling *) und Hegel **) zwischen der reinen, als körperliche Grundkraft der Repulsion gegenüberstehenden Attraction, und der Schwerkraft angenommen haben. Allerdings hat es seine Richtigkeit, daß, wenn die Attraction sich an wirklich vorhandenen Körpern bethä-

*) Zeitschrift für speculat. Physik, Bd. I, Heft 2. S. 25 ff.

**) In den oben angeführten Stellen der Naturphilosophie.

tigen soll, dazu noch ein Mehreres gehört, als nur jene Grundkraft, auf die man, wie gezeigt, nicht einmal richtig den Namen der Attraction anwendet. Es gehört, einfach, eben das Dasein wirklicher Körper dazu, jenes Dasein, welches, obwohl nicht ohne die Grundkraft, doch nicht allein durch sie zu Stande kommt. Allein es liegt eine Begriffsverwirrung darin, wenn man, wie die beiden genannten Denker es gethan, die weiteren Momente, ohne welche keine Materie zu existiren vermag, in den Begriff der Schwerkraft oder Gravitation unmittelbar mit einschließen will. Die Schwerkraft ist, wie gesagt, nichts anderes, als die an wirklichen Körpern, als Kraft der gegenseitigen Anziehung, erscheinende Grundbestimmung aller Körperlichkeit. Was sonst dazu gehört, um einen wirklichen Körper auszumachen, — Außereinandersein der Theile, Cohäsion u. s. w. — das ist, obwohl bei der Erscheinung der Schwerkraft vorausgesetzt, doch in ihrem reinen Begriffe nicht unmittelbar mitgesetzt.

Als Erscheinung der materiellen Grunddynamis ist die Schwere das durch die Natur der Sache selbst gegebene Maaß für die körperliche Realität. Diese Realität wird dabei als ein Quantum genommen, welches an sich selbst ein intensives ist, obwohl es auch die Gestalt eines extensiven annehmen kann. Es ist bedeutsam, als eine Huldigung, welche die Wahrheit der Sache auch widerstrebenden Theorieen abgewonnen hat, wenn als das wahre Quantum der körperlichen Realität auch von dem hartnäckigsten Atomistiker (— freilich verzichtet derselbe auch so noch nicht darauf, die Thatsachen seinen Voraussetzungen anzubequemen) nicht die extensive, durch die räumliche Ausdehnung gemessene, sondern die intensive, durch die Schwere gemessene Quantität betrachtet wird. An der Bedeutung, welche diese Abschätzungsweise für den Begriff der Schwere als in die Erscheinung tretender Grundkraft der Materie hat, wird nichts geändert durch den Umstand, daß bei allen unselbstständigen Körpern (bei allen Nicht-Weltkörpern) die Schätzung nicht unmittelbar erfolgen kann, an der thätigen Anziehung, die sie gegen andere üben, — denn bekanntlich wird diese durch die überwiegende Anziehungskraft des Weltkörpers,

dem sie angehören, unwirksam gemacht, oder vielmehr, sie wird nur unserer Beobachtung entzogen, — sondern nur mittelbar, an der Wirkung, welche sie, selbst bewegt, als bewegende Kräfte auf andere Körper üben, und an der, zu dieser Wirkungsfähigkeit in umgekehrtem Verhältnisse stehenden, Empfänglichkeit für äußerlich mitgetheilte Bewegung. Denn hinter dieser letztern Schätzungsweise als der complicirteren, versteckt sich eben nur die erste, einfachere. Das Maaß der Schwere eines Körpers, d. h. der activen Anziehungskraft, ist zugleich, im directen Verhältniß, das Maaß seiner positiven Geltung als bewegender Kraft, im umgekehrten, das Maaß seiner negativen Geltung als Object der Bewegung, oder mit einem andern Worte, seiner Beweglichkeit. Man könnte allerdings den Einfall haben, den Gesichtspunkt umzukehren, und zu behaupten, nicht dieses sei die Folge von jenem, sondern das Quantum der activen Anziehungskraft eines Körpers sei nur eine besondere Seite oder Erscheinungsform des Quantums von Realität, welches ihm, sowohl als activem, wie auch als passivem Momente in der Causalreihe rein mechanischer Bewegungen zukommt. Allein bei näherer Untersuchung wird man finden, daß auch diese Doppelgeltung sich, nur nicht auf so einfache Weise, wie die Schwere, sondern durch eine weiter ausgesponnene dialektische Gedankenreihe auf jenen hinter der Erscheinung der materiellen Körper verborgen bleibenden dynamischen Grund ihrer Realität zurückführt. Auch eine solche künstlich veränderte Ansicht des Schätzungsmaaßstabes der materiellen Realität würde also keineswegs auf einen andern Grund der Schätzung hinauskommen.

Wenn sich nun aus diesem Allem für den Newtonischen Begriff der Gravitation, als einer Kraft gegenseitiger Anziehung der Körper, die vollständigste Rechtfertigung auch vom speculativen Gesichtspunkte ergeben hat: so bedarf es kaum noch der Bemerkung, daß in diese Rechtfertigung auch das eingeschlossen ist, was Hegel'n an der Newtonischen Theorie den hauptsächlichsten Anstoß scheint gegeben zu haben, die Zerlegung der Umlaufs-Bewegungen der Himmelskörper in die zwei Factoren, eine centripetale und

eine centrifugale oder Tangentialbewegung, und in Betreff dieser letztern, die Hypothese einer ihr entsprechenden Kraft, in welcher sie ihren Grund haben muß. Denn, jene Prämissen als gültig angenommen, so kann an den himmlischen Bewegungen nur das, was in die daraus zu ziehenden Folgerungen nicht eingeht, Object einer anderweiten Erklärung sein. Jede solche Erklärung, die, wie die ohnehin so abentheuerliche des genannten Philosophen, das Ganze dieser Bewegungen auf Einen bestimmenden Grund zurückführen will, muß eben darum von vorn herein als eine verfehlte erscheinen, weil sie das Gesetz ignorirt, welches für alle diese Bewegungen den einen Coefficienten abgiebt. Dabei darf man keineswegs einen Widerspruch gegen die Forderungen der speculativen Vernunft darin zu erblicken meinen, daß in den so zerlegten Umlaufs-Bewegungen nur der eine Factor, nämlich eben die Gravitation oder Centripetalkraft, als ein aus der allgemeinen, metaphysischen Natur aller Körperlichkeit mit logischer Nothwendigkeit Folgendes erscheint. Für die Tangentialkraft läßt sich eine entsprechende Nothwendigkeit nicht nachweisen; diese erscheint vielmehr als etwas frei an den Körpern Gesetztes, und also das Ganze jener Bewegungen als ein, auf Grund und unter Voraussetzung der abstracten Nothwendigkeit des Gravitationsgesetzes, sei es durch ein zufälliges Zusammentreffen von Umständen auf einem gewissen Punkte der Naturentwickelung Herbeigeführtes, oder (— unstreitig die wissenschaftlichere und würdigere, auch bekanntlich die von den Entdeckern jener Umlaufsgesetze selbst angenommene Erklärungsweise —) durch eine intelligente Causalität Gewolltes und zuvor Berechnetes. Läßt sich ja doch durch die ganze Natur dieser Gegensatz verfolgen: der Gegensatz der abstracten Denknothwendigkeit eines metaphysischen Gesetzes, als der nicht nicht sein und nicht anders sein könnenden Basis aller physischen Wirklichkeit, und des freien Elementes dieser Wirklichkeit selbst, in welchem scheinbar Willkühr und Zufall ihr gesetzloses Spiel treiben, welche aber in der That vielmehr durch eine Weisheit, deren persönlicher, subjectiver Träger nur in einer höhern Region, als die Natur, gesucht werden kann, in eine erhabene Ord-

nung eingefügt ist. Das Gesetz dieser Ordnung, obgleich, eben in Folge seiner so eben bezeichneten Quelle, dem Gesetze der metaphysischen Nothwendigkeit ungleichartig, bildet doch in gewissem Sinne dessen Fortsetzung, oder beschreibt innerhalb des weiteren Kreises der unbedingten, metaphysischen, den engeren einer bedingten, aus Freiheit und vernünftiger Wahl stammenden Nothwendigkeit. Eine solche freie Nothwendigkeit, — in anderem Sinne so zu nennen, als in welchem Hegel eben bei diesem Beispiele sogar von einer absolut freien, d. h. nach ihm vielmehr, absolut nothwendigen Bewegung spricht, — ist also auch diejenige, welche durch die von Kepler entdeckten Umlaufsgesetze der Himmelskörper ausgedrückt wird, gegenüber dem Newtonischen Gravitationsgesetze, welches eben nur die Basis dieser Gesetze, nämlich die metaphysisch-mathematische Nothwendigkeit ausdrückt, über der eine tiefberechnende Weisheit jene Bewegungen geordnet hat. — Daß, diese Weisheit anerkennen, nicht etwa einen solchen Gott annehmen heißt, „der nur von Außen stieße, und im Kreis das All am Finger laufen ließe", daß vielmehr auch mit dieser Anerkenntniß der wahre Immanenzbegriff, welchem Hegel an dieser Stelle, wie auch sonst allenthalben den lebendigen Begriff des Geistes und seiner freien Schöpferkraft zum Opfer gebracht hat, gar wohl vereinbar ist: dieß wird man uns erlauben, als etwas sich von selbst Verstehendes anzusehen, da hier nicht der Ort zu einer weitern Ausführung dieses Gedankens ist.

Eben so wenig kann es unsere Absicht sein, ausführlich alle weiteren Consequenzen der obigen Ableitung des Begriffs der materiellen Grundkraft und ihres Gesetzes, außer den Phänomenen der Gravitation, darzulegen. Denn diese Consequenzen verzweigen sich, wie man leicht bemerken wird, zu tief in den concreten Zusammenhang der empirischen Naturwissenschaft, als daß, ohne sehr umständliches Eingehen auf das Empirische, eine Aussonderung der metaphysischen Momente dieses Zusammenhangs möglich wäre. Wir müssen uns daher begnügen, nur im Allgemeinen darauf aufmerksam zu machen, wie durch das Obige die

Aussicht eröffnet ist, in letzter, metaphysischer Instanz, die Phänomene des **Lichts** mit denen der **Schwere** auf eine gemeinschaftliche, einfache Grundlage zurückzuführen. Auch das Licht ist ohne Zweifel nichts anderes, als nur eine besondere, durch weitere Bestimmungen, die freilich nicht alle der reinen metaphysischen Denknothwendigkeit angehören, qualificirte Erscheinung der nämlichen Grundkraft, von der sich die Gravitation ihrerseits als eine rein logische Consequenz ableiten läßt. Daß die Verbreitung des Lichtes, obgleich unter sehr verschiedenartigen Umständen und unter bedingenden Prämissen, welche das Licht bekanntlich, was die Schwere nicht ist, als etwas in der Zeit sich Bewegendes erscheinen lassen, doch demselben Gesetze des umgekehrten quadratischen Verhältnisses der Entfernungen folgt, oder vielmehr, daß dem nämlichen Gesetze, für welches bei dem Lichte die verschiedenen mechanischen Theorieen, sowohl die Emanationstheorie, als auch die Undulationstheorie, im Besitze einer zureichenden Erklärung zu sein meinen, auf die Schwere sich unterworfen zeigt, in Ansehung deren doch alle Prämissen zu einer ähnlichen Erklärungsweise fehlen: dieß hätte, wenn es nicht in der empirischen Physik Grundsatz wäre, sich durchaus von aller Philosophie, auch der noch so unmittelbar und unwillkührlich sich darbietenden, ja fast, so zu sagen, aufdrängenden, fern zu halten, längst darauf hinweisen müssen, wie wenig auch bei'm Lichte mit den Hypothesen der mechanischen Physik das wahre Problem noch gelöst ist, auch wenn dieselben, was namentlich bei der Undulationshypothese sich wohl nicht in Abrede stellen läßt, innerhalb ihrer Sphäre, d. h. als Erklärung **begleitender** Phänomene, ihre gute Berechtigung haben möge. Indeß, die empirisch-mathematische Schule entzieht sich, wie gesagt, durch ihre gänzliche Enthaltung von aller Philosophie, der Verantwortlichkeit für das Mißkennen der Bedeutung, welche in der hier berührten Thatsache liegt. Um so schwerer aber trifft diese Verantwortlichkeit die Naturphilosophen der Hegel'schen sowohl, als der Schelling'schen Schule, deren Philosopheme über Licht und Schwere, eben in Folge solches Mißkennens, welches hier bis zum dreisten Ignoriren der offenkun-

digsten Thatsachen geht, trotz des tiefsinnigen Anlaufs einen Charakter wissenschaftlicher Unreife behalten haben, durch den ihre Wirkungslosigkeit und das in der neuesten Zeit so allgemein bemerkliche Zurücksinken der Forscher in die plump mechanische Naturansicht unstreitig verschuldet worden ist. Diese also mögen es bedenken, wie nahe ihnen durch die thatsächliche Geltung des nämlichen Gesetzes für beide Begriffssphären, die Sphäre des Lichtes und jene der Schwere, die Aufforderung gelegt ist, beide Sphären nicht nur in ihrem Gegensatze zu einander, in dessen oft mehr dichterischer als philosophischer Ausmalung sie sich bisher fast ausschließlich gefallen haben, sondern, zuvor noch, in ihrer Einheit zu begreifen; in jener Einheit nämlich, welche durch die gemeinschaftliche Grundlage des Begriffs der einfachen materiellen Dynamis überhaupt für sie gegeben ist. Hat ja doch Hegel, freilich nur in einem ganz abstrusen Zusammenhange, welcher ihn für die wahrhafte Natureinsicht unfruchtbar bleiben ließ, den Versuch gemacht, die von ihm dem Zusammenhange der abstractesten logischen Anfangskategorieen einverleibten, von der Beziehung auf die Räumlichkeit losgetrennten Kategorieen der Repulsion und Attraction als eine begriffliche Einheit aufzufassen, die zunächst nur in einen dialektischen Gegensatz eingehen soll, bevor von einem realen die Rede sein kann *). Es gilt, ohne von der dialektischen Schärfe dieser Behandlung etwas nachzulassen, vor allen Dingen diese Kategorieen in ihre wahre Stelle, welche durch den Begriff des Raumes ihnen angewiesen ist, wieder einzusetzen, dann aber zuzusehen, ob nicht eine ähnliche Dialektik unter stetem Hinblick auf die physische Wirklichkeit, sich mit mehr Erfolg an ihnen üben lassen wird. Wir haben oben die Schwere als die in Gestalt der Attraction erfolgende Erscheinung der einfachen Grundkraft alles körperlichen Daseins zu betrachten versucht. Es scheint nahe zu liegen, auf entsprechende Weise, wenn auch mit dem Vorbehalt, daß die Erklärung der positiven Qualitäten des Lichtes

*) Werke, Bd. III. S. 190 f. Encyklopädie der philosoph. Wissenschaften §. 98.

zum Theil noch auf andern Momenten beruht, — das Licht als die nämliche Grundkraft zu bezeichnen, sofern dieselbe, was in ihrem Begriffe gleich sehr, nicht etwa nur als möglich, sondern, wenn die weitern Voraussetzungen zutreffen, von denen auch die empirische Erscheinung der Attractivkraft abhängt, als nothwendig gesetzt ist, in Gestalt der reinen, durch keine Beimischung einer entgegengesetzten Kraft getrübten Repulsion erscheint. Wenn auf irgend einem, so möchte sich, falls wir richtig sehen, auf diesem Wege die Aussicht eröffnen, wie die Wissenschaft endlich doch den widersinnigen atomistischen Voraussetzungen auch der gegenwärtig herrschenden Undulationshypothese wird entgehen können, ohne deßhalb genöthigt zu sein, die unbestreitbar wichtigen und großen Resultate, die durch Hülfe dieser Hypothese gewonnen sind, daranzugeben.

Mit dem zuletzt Gesagten sind wir auf die nochmalige ausdrückliche Erwähnung des nächsten Motivs dieser Abhandlung zurückgekommen. Wir wollten die Kraft und Bedeutung der richtig angewandten dialektischen Methode an dem Beispiele eines Gegenstandes nachweisen, der von dem Urheber der Methode, nicht ohne Schuld der Vorurtheile, die sich über den wahren Sinn und die Anwendung derselben schon bei ihm selbst festgesetzt hatten, in einer höchst auffallenden Weise mißkannt und verunstaltet worden ist. Möchte dieser Versuch bei den Wenigen, von denen wir annehmen dürfen, daß es ihnen um eine gründliche Methode des wissenschaftlichen Philosophirens aufrichtig zu thun ist, die ernstlich eingehende und prüfende Beachtung finden, welche dergleichen Arbeiten zu einer Zeit, wo Jeder sprechen und Keiner hören, oder Jeder höchstens außer sich nur Einen hören will, fast nie zu finden pflegen!

Zur Verständigung über Herbart's Ontologie.

Von

Professor M. W. Drobisch.

Der erweiterte Plan dieser Zeitschrift und die besondere Aufforderung ihres Herausgebers bieten mir eine willkommene Gelegenheit dar, an die interessante, durch echt wissenschaftliche Haltung ausgezeichnete Abhandlung Hrn. Lotze's im 2ten Heft des 11ten Bandes*) einige Bemerkungen zu knüpfen, die allerdings einerseits der Rechtfertigung der angefochtenen Lehre gewidmet seyn sollen, andrerseits aber, wie ich hoffe, zeigen werden, daß man Anhänger Herbart's seyn kann, ohne deßhalb auf Untersuchungen Verzicht zu leisten, die über den bisherigen Standpunkt hinausführen können. Es würde eine Freude seyn, sich philosophischen Erörterungen hinzugeben, wenn die Kritik immer so ganz allein der Sache zugewendet aufträte, wie in jener Abhandlung, und es ist jedenfalls Pflicht, auch in der Erwiederung denselben Ton festzuhalten. Da übrigens nicht blos Ausstellungen, sondern auch Verbesserungsvorschläge in Beziehung auf Herbart's Ontologie vorliegen, so werden auch wir uns nicht blos vertheidigungsweise verhalten können, sondern jene Vorschläge in prüfende Erwägung zu ziehen haben.

Daß wir von dem Gegebenen ausgehen müssen, sagt Lotze (S. 205 f. seiner Abhandlung), ist nicht zweifelhaft, auch geben gewiß die einzelnen Widersprüche, die sich in den einzelnen Er-

---

*) Herbart's Ontologie von Professor Dr Lotze, Bd. XI. S. 203. ff.

scheinungen zeigen und eine Erklärung ihres Zusammenhangs verlangen, den häufigsten Anlaß zur Untersuchung; aber es giebt auch eine Sinnesart, der das Gegebene als solches räthselhaft ist, und die sich daher nicht mit der Realität begnügen kann, die einen Schritt rückwärts hinter den Erscheinungen, auch als ein nur factisch Gegebenes, angenommen werden muß, um jene zu erklären, sondern für welche der Begriff eines Realen, so wie ihn Herbart entwickelt, selbst ein neuer Widerspruch ist, der einer eigenen Bearbeitung unterworfen werden muß. Das Prädicat des schlechthin für sich Seyns, jener absoluten Position Herbart's, darf nicht allein demjenigen zugestanden werden, welches auf einem regressiven Wege als nothwendige Ergänzung zu dem Scheine hinzuzupostuliren ist, sondern nur dem, was die beiden Forderungen gleichzeitig erfüllt, sowohl zu seyn, als um seiner selbst willen seyn zu sollen. Finden wir ein solches nicht, so werden wir nicht bis zu dem letzten wahrhaft Seyenden, sondern nur bis zu dem letzten erkennbaren Wirklichen vorgedrungen seyn, dessen Zusammenhang mit dem gegebenen Schein sich noch übersehen läßt. Das Gegebene als solches ist für Herbart klar und es enthält für ihn keinen Widerspruch, daß eine Welt ohne Zweck schlechthin existire; nur daß diese vorhandene Welt Zweckveranstaltungen in sich schließe, dies sey aus der Erfahrung klärlich zu entnehmen.

Es würde hier vor Allem zu wünschen seyn, daß der Widerspruch, der in Herbart's Realem, in einer Welt ohne Zweck liegen soll, deutlich entwickelt wäre; wir würden dann um ein metaphysisches Problem reicher seyn und könnten weiter in Ueberlegung ziehen, ob dieser Widerspruch zu denen gehört, die nach der Methode der Beziehungen oder auf irgend eine andere Weise bearbeitet werden müssen. Vor der Hand aber scheinen die Worte „es giebt eine Sinnesart" mehr eine blos subjective Ansicht als eine zur Anerkennung zwingende Thatsache zu verrathen. Es wäre gewiß etwas nicht Kleines, wenn es gelänge, nachzuweisen, daß der Zweckbegriff nicht blos den besondern Erscheinungen der Erfahrung angehöre, sondern eine gleich allgemeine ontologische Geltung habe wie der der Substantialität und Causalität. Wir

geben zu, daß eine sinnige Betrachtung der Erscheinungen mit der Angabe ihrer Ursachen sich häufig noch nicht befriedigt fühlt und außer dem Warum auch noch das Wozu beantwortet wünscht; aber diese zweite Frage ist gewiß nur da gerechtfertigt, wo an ein Gewordenseyn des Gegebenen zu denken ist, nicht aber bei dem, was wir als ein Nichtgewordenes betrachten müssen, bei dem Seyenden. Und auch selbst in jener Sphäre macht sie sich nicht allgemein und mit gebieterischer Nothwendigkeit geltend. Wie könnten wir sonst so oft darüber im Zweifel seyn, ob die Erscheinungen einen wirklichen Zweckzusammenhang enthalten, oder ob wir ihn nur in sie hineingetragen haben? Wie hätte, wenn der Zweck von gleich allgemeiner Bedeutung wäre wie die Ursache, dieser Begriff manchen Philosophen, z. B. dem Spinoza und eigentlich nicht weniger der Schelling'schen Naturphilosophie, ganz abhanden kommen können? Die teleologische Weltansicht ist eine ästhetischreligiöse, der wir als solcher unsere volle Anerkennung zu Theil werden lassen, als ein ontologisches Princip können wir sie aber zur Zeit noch nicht gelten lassen *).

---

*) Der verehrte Herr Verfasser wird vielleicht dem Unterzeichneten die historische Bemerkung hier verstatten, daß der Zweckbegriff (freilich nicht in der subjectiv beschränkten Auffassung und Ausdeutung, wie Spinosa dieselbe mit seinem Rechte und zum Gewinn der Wissenschaft bekämpfte und eigentlich für immer beseitigte) auch als „ontologisches Princip, bestimmt nachgewiesen und bearbeitet worden ist in der ganzen Reihe Hegel'scher und nachhegel'scher Metaphysik. Ich kann mich deßhalb, außer Hegel, nicht nur auf die Metaphysiken von C. Ph. Fischer und Weiße, auf meine Ontologie, sondern selbst auf Trendelenburgs „logische Untersuchungen" berufen, um zu zeigen, wie in dem ganzen Kreise dieser sonst sehr wesentlich von einander abweichender Forscher das Resultat feststeht, daß die durchgreifende Einheit und Harmonie des Weltganzen (der κόσμος) nur denkbar sei als die Realisirung (Objectivirung) des — hiermit in den Bereich der Metaphysik erhobenen Zweckbegriffes, als eines Systemes von Zwecken: — ein Fortschritt der Metaphysik, der mir

Dasselbe müssen wir gegen den Versuch Lotze's behaupten, den ethischen Begriff des Seynsollens in die Ontologie einzuführen. Auch von ihm möchte man zuvörderst wissen, in welchem Sinne er hier eigentlich genommen werden soll, zumal da auch Lotze's Metaphysik und später erschienene Logik hierüber noch keine genügende Auskunft giebt. Wir wollen ihm daher diejenige Auslegung geben, bei welcher wir den Gedankenzusammenhang, in welchem er vorkommt, noch am meisten annehmbar finden könnten. Wir nehmen dieses Sollen nicht im engern ethischen Sinne, in welchem es sich auf menschliches oder allgemeiner auf persönliches Wollen bezieht, sondern in dem weitern ästhetischen, nach welchem alles das seyn soll, was werth ist zu seyn, was also seinem Be-

---

unvermeidlich scheint, nachdem die Zeit überhaupt über den subjectiven Idealismus hinausgeschritten war. Daß aber durch diesen Begriff auch Herbart's eigenes Princip, dem ich übrigens für sich selbst die größte Bedeutung beimessen muß, um einen wesentlichen Schritt über sich hinausgeführt werde in seine weitere wahre Konsequenz, das glaube ich in meiner Kritik des Herbart'schen Standpunktes (z. B. Zeitschr. Bd. V. S. 180—185) gezeigt zu haben; und dies ist es offenbar auch, was Lotze in dem hier besprochenen Aufsatze über Herbart's Ontologie, nur in näherem Anschließen an Herbart, bei ihm vermißt: dieß scheint uns überhaupt der entscheidende Punkt, der, wenn er einmal über die bisherige Einseitigkeit Herbart's den Sieg davon getragen hätte, diesem Systeme in dem Kreise der gegenwärtigen Philosophie eine völlig neue, erweiterte Einwirkung sichern würde. Möchte Herr Prof. Drobisch, der gewiß, wenn Einer von Herbart's Anhängern, fähig und berufen ist, diesem Systeme die allgemeine Anerkennung und Einwirkung zu verschaffen, welche es, meiner niemals verhehlten Ueberzeugung nach, unter der von uns angegebenen Bedingung in der That verdient, in seiner Apologie desselben auch diesen Punkt bestimmter ins Auge fassen: dann würden die nachfolgenden Betrachtungen, welche man ganz begründet finden kann, ohne jenen Einwand durch sie erledigt zu finden, erst ihre volle Kraft und Bedeutung erhalten.

Der Herausgeber.

griffe nach der ästhetischen Beurtheilung als ein Werthvolles sich darstellt. Von einem solchen läßt sich sagen, daß man wollen kann, daß es sey, und dieses Wollen des Seyns eines Werthvollen ist Seynsollen. Hiernach wäre also Lotze's Ansicht diese: nur das ist wahrhaft seyend, dem die absolute Position nicht bloß nothwendiger Weise zukommt, sondern dessen Seyn sich auch durch den Werth des Inhalts rechtfertigt, bei dem also die Frage, wozu es sey, gar nicht erhoben werden kann, wie bei den werthlosen gleichgültigen realen Wesen Herbart's; nur bei dem, was theoretische Nothwendigkeit und ästhetischen Werth zugleich besitzt, kann das Denken seinen letzten Ruhepunkt finden. Mit dieser letztern Ansicht ist auch Herbart und wir mit ihm insofern vollkommen einverstanden, als wir unbedingt anerkennen, daß in dem Gedanken einer wahrhaft seyenden und nur das Gute wollenden Vorsehung alle philosophische Forschung ihre Endschaft erreichen müsse; daß dieselbe aber an der Spitze der Ontologie als ein Princip derselben ihre rechte Stelle finde, müssen wir in Abrede stellen. Lotze nimmt den Begriff der absoluten Position als den Ausdruck des Seyns von Herbart an, aber er will seine Anwendbarkeit auf das beschränken, was unbedingten Werth hat, und seiner selbst willen seyn soll. Bei einem solchen soll die absolute Position erst Ruhe finden, und so lange sie ein solches nicht trifft, weiter wandern, wie sie bei Herbart vom sinnlich Wahrnehmbaren zum Nichtsinnlichen fortgetrieben wird. Dies heißt nun nichts anderes als: Lotze verlangt für das Seyende eine ästhetische Qualität, und er will diese Forderung dadurch begründen, daß nur das Werthvolle das um seiner selbst willen zu Se ende sey. Aber warum soll nur das um seiner selbst willen zu Setzende das Seyende seyn? Ohne Zweifel, weil dieses recht eigentlich nur auf sich beruht, indem seine eigne Qualität zugleich das Motiv der Setzung ist. Allein dieser Gedanke gewährt nur dann Befriedigung, wenn man unter dem Setzen nicht einen Erkenntnißact versteht, bei welchem es gleichgültig ist, ob sein Motiv in oder außer dem zu Setzenden liegt, sondern eine causa sui. Soll nun bei Lotze die Vortrefflichkeit der Qualität des Seyenden der Er-

kenntniß-, oder der Realgrund seiner absoluten Setzung seyn? Gewiß wenigstens nicht der einzige Erkenntnißgrund, denn eine Hinweisung vom Gegebenen auf das Seyende gesteht er zu. Aber auch nicht bloß Erkenntnißgrund, denn was hätte dann das Setzen um seiner selbst willen vor dem um Anderes willen voraus? Also ein Realgrund. Dann aber fragt es sich, wie denn die Qualität seyn kann, bevor sie gesetzt und damit seyend ist; wir kommen überhaupt dabei auf die ganze von Herbart nachgewiesene unendliche Reihe im Begriffe der Selbstbestimmung. Oder ist der Sinn von Lotze's Satz dieser: nur das ist, was um seines Werthes willen zu seyn verdient; so können wir darin nur eine subjective „Sinnesart," aber keine überzeugende Kraft finden. Denn es ist nichts mehr als ein frommer Wunsch, daß nur das Gute und Schöne seyn möge; das Schlechte und Häßliche nimmt die gleiche Existenz in Anspruch. Was aber am stärksten gegen Lotze's Forderung, nur das absolut zu setzen, was um seiner selbst willen gesetzt werden soll, spricht, das ist, daß die absolute Position und die Werthbestimmung des Seynsollenden sich nicht mit einander vertragen, und daher die Anerkennung eines widersprechenden Begriffs verlangt wird. Die absolute Position duldet keine Relationen, die aber jede Werthbestimmung gerade fordert; ein absolut Seyendes und zugleich Werthvolles ist daher unmöglich. Nur von dem, was in der Sprache Herbart's ein Daseyn hat, und, in Beziehung auf das Gute nur das, was weder dem Gebiete des Seyns noch dem des Scheins, sondern dem zwischen beiden liegenden des wirklichen Geschehens angehört, aber von dem an sich gleichgültigen Realen getragen wird, lassen sich Werthbestimmungen aussagen, die ihrerseits von selbst wieder auf eine gleichgültige Grundlage hinweisen, indem das in ihnen Gefallende Verhältnisse sind, deren Glieder weder zu gefallen brauchen, noch, wenn sie nicht selbst wieder Verhältnisse darstellen, gefallen können. Von einer Welt des Daseyns also wollen wir zugeben, daß sie nur dann alle Ansprüche durchaus befriedigt, wenn sie nicht nur ist, sondern auch so ist, wie sie nach den Musterbegriffen des Schönen und Guten seyn soll; aber wir können weder von diesen letztern

die Wirklichkeit ihres Daseyns abhängig machen, noch viel weniger sie als Bedingungen dem elementaren absolut Seyenden auflegen. Von welcher Art die wirkliche gegebene Welt ist, wird immer nur durch empirische Forschung ermittelt werden können; aber gesetzt es fände sich, sie sey, so weit wir sie kennen, durchaus so wie sie seyn soll, so müßten wir doch eine Welt, in der nicht alles wäre, wie es seyn sollte, wenigstens als eine mögliche zulassen; denn das Seynsollen giebt, wie schon erwähnt, durchaus keine Bürgschaft auch nicht einmal für das Daseyn. Zu dem absoluten Seyn aber hat es gar keine Beziehung, denn das Seyn im Seynsollen ist gar kein eigentliches Seyn, sondern nur ein Geschehen, das irgend einmal anhebt und dann beharren soll; es setzt die Möglichkeit einer Veränderung voraus, die dem absoluten Seyn als dem unveränderlichen Bestehen gänzlich fremd bleiben muß. Daher: entweder ein Seyn, das keine absolute Position ist, und dem des Seynsollen als ein mögliches Prädicat zukommt, oder ein Seyn, das in der absoluten Position besteht, aber eben darum auch alle Relationen und mithin auch alle Werthbestimmungen ausschließt. Lotze's Ansicht können wir nicht als einen ontologischen Lehrsatz, sondern nur als ädie stähetischethische Forderung gelten lassen: die Welt solle so werden, daß alles in ihr ein Daseyn habe, wie es seyn, d. i. bestehen soll.

Lotze bezeichnet aber Herbart's Lehre vom Seyn nicht blos als eine mangelhafte, durch die Werthbestimmung des Seyenden zu ergänzende, sondern beschuldigt sie auch der innern Unzulänglichkeit und Ungenauigkeit, indem sie auf die Frage: was ist das Seyende? die ausweichende und unbefriedigende Antwort gebe: die Qualität des Seyenden ist einfach, ohne Negation, allen Größenbestimmungen unzugänglich (S. 207.). Aber damit verhält es sich doch etwas anders. Herbart fragt weder: was ist das Seyende? noch antwortet er darauf: die Qualität des Seyenden ist einfach u. s. f.; sondern er fragt zunächst: was ist Seyn, was bedeutet der Begriff des Seyns? und antwortet: absolute Position. Dann fährt er fort zu fragen, was absolut zu setzen, also wahrhaft sey, und antwortet: das, dessen Qualität einfach, ohne Negation rc. ist.

Diesen Genitivus findet nun Lotze verhängnißvoll und stellt die Alternative: entweder das Seyende **hat** die Qualität; was **ist** denn das Seyende? Oder es **ist** die Qualität; aber dies ist unmöglich, denn Niemand kann eine Qualität ohne die ausdrückliche Relation auf ein schon Seyendes denken. — Man sieht: Lotze will auf den Begriff des Seyenden den Widerspruch übertragen, den Herbart in der Inhärenz des Accidens an der Substanz nachgewiesen hat. Allein das Seyende ohne eine bestimmte Qualität denken zu wollen, würde eine leere Abstraction seyn, eine Setzung ohne Gesetztes, eine gewaltsame Zerreißung der nothwendigen Beziehung zwischen beiden. Das Seyende, das reale Wesen ist zwar nicht die Qualität, aber es ist die **gesetzte Qualität**. Die Substanz ohne das in die Wahrnehmung fallende Accidens ist doch noch immer etwas, nämlich ein an sich Seyendes von bestimmter Qualität, und das Accidens drückt in der Wahrheit nur eine Relation zwischen einem Seyenden und einem andern aus. Das Seyende ohne die Qualität wäre aber gar nichts. Sie ist ihm ganz unentbehrlich. Hätte das Seyende die Qualität so, wie die Substanz das Accidens haben soll, so würde es um **diese** seine bestimmte Qualität zu besitzen, doch als **ihr** Besitzer gedacht und ihm damit, um eine Qualität zu haben, eine andere ihm noch näher liegende Qualität des Besitznes beigelegt werden müssen u. s. f. ins Unendliche; woraus sich ergiebt, daß die Qualität nicht blos als inhärirend gedacht werden kann. Sollte sie ihm aber etwa zukommen, wie nach der Herbart'schen Correction des Begriffes der Inhärenz des Accidens der Substanz zukommt, als Ausdruck der Relation zu einem Andern, so fordert wieder die Relation in ihrer Bestimmtheit eine Qualität, die in Relation stehen könne, und setzt diese also nothwendig voraus. Eine Quiddität der Qualität vorausschicken, woran Lotze (S. 211) erinnert, heißt so viel als der bestimmten Qualität eine unbestimmte zum Grunde legen; womit aber nichts gewonnen ist, theils, weil wir damit doch nicht von der Qualität los kommen, theils weil Unbestimmtes setzen nichts anders bedeutet als, wenn dieses, so nicht jenes, wenn jenes, so nicht dieses, also dieses und jenes mit dem Vor-

behalt der Wiederaufhebung setzen; eine Setzung voll von Negationen und Relationen, die also nichts weniger als absolut ist. Das Unbestimmte kann also gar nicht seyn, sondern nur gedacht werden. — Auch die Bemerkung (S. 209), wer da frage: was ist das Seyende? begehre unter dem Was jenen nur substantivisch zu fassenden Inhalt, der nur als Subject, nie als Prädicat gedacht werden kann, beweist nicht das, was sie beweisen soll; denn sie beruft sich auf ein sehr trügliches Kennzeichen der Substanz. Sage ich: der Geist ist die denkende Seele, so setze ich die Seele als Substanz des Geistes, und doch als Prädicat; und in den impersonalen Existenzialsätzen erkennt Lotze selbst mit Herbart an, daß das darin unbedingt Gesetzte, Seyende, die Prädicatsstelle eines solchen unvollständigen Urtheils einnimmt. — Wenn wir sagten: die Qualität allein ist noch nicht das Seyende, aber die gesetzte Qualität ist es, so ist dies Lotze'n sehr wohl bekannt. Es war ihm dies bereits in der Recension seiner Metaphysik (Neue Jenaische Literaturzeitung 1843 Nr. 136—138) eingehalten worden, und er legt diese Bemerkung auch in der gegenwärtigen Abhandlung (S. 210) sehr treffend seinem Gegner in den Mund. Nur soll sie nicht von einem Herbartianer ausgehen können, denn die Ertheilung der absoluten Position hinge an Bedingungen, von dem Inhalt müsse die Möglichkeit abhängen, daß er diese Position ertrage. Ganz gewiß, aber wer behauptet auch, daß jede Qualität absolut gesetzt werden könne? Lotze giebt uns näheren Aufschluß. Der Satz: der Inhalt ist dann, wenn er absolut gesetzt ist, sagt er (S. 210), führe weit von den Principien des Herbart'schen Systems ab; indem die hypothetische Fassung verrathe, daß keinem Inhalt für sich das Seyn der absoluten Position zukomme. Aber dies ist ein Irrthum. Um dies einzusehen, brauchen wir uns nur den Sinn der Frage: was ist Seyn und Seyendes? vollkommen klar zu machen. Er ist doch wohl kein anderer als dieser: was denken und thun wir, wenn wir vom Seyn und Seyenden nicht nur als einem möglichen reden, sondern in der Erfahrung seine Wirklichkeit behaupten? Die Antwort ist: wir denken einen Inhalt und setzen ihn unbedingt. Aber dieses „un-

bedingt setzen" bedeutet nicht, daß diese Setzung ohne Bedingungen etwa willkührlich auszuüben sey, und diese Bedingungen der Anwendung der Setzung heben nicht die Unbedingtheit der Art derselben auf. Die Anerkennung des Seyenden, welche die absolute Position ausdrückt, tritt nämlich dann in dem erkennenden Wesen ein, wenn das Zusammen in dem in seiner Realität zu erkennenden eine Empfindung, Selbsterhaltung hervorbringt, durch welche die absolute Position gegeben ist. Der Act der absoluten Position tritt also allerdings nur unter Umständen ein, aber der Art nach ist diese Position demohngeachtet eine nicht aufzuhebende, absolute. Hier (S. 211) kehrt nun auch der Satz wieder, den Lotze in seiner Metaphysik aufstellte: „Die Dinge sind nicht durch eine Substanz, sondern sie sind dann, wenn sie einen Schein der Substanz in sich zu erzeugen vermögen." Wir wollen ihn noch einmal beleuchten, obschon anderwärts das Nöthige über ihn gesagt, von Lotze aber unberücksichtigt gelassen ist. Die erste Hälfte des Satzes ist klar, sie negirt die Substanz als Realgrund der Erscheinung der Dinge. Der zweite Theil aber bedeutet entweder, der gegebene Schein, der als solcher wirklich ist, sey der Erkenntnißgrund des wahrhaft Seyenden, dies wäre dann ganz Herbart's Meinung; stände aber mit der ersten Hälfte in keinem Gegensatz; — oder es ist die Ansicht: dasjenige ist wahrhaft, was sich als der Realgrund des Scheins oder vielmehr der Annahme einer Substanz nachweisen läßt. Die Substanz wird dann zu einer Fiction oder, wie Lotze es nennt, zu einer Illusion; und dies ist nach dem ganzen Zusammenhange Lotze's Meinung. Er kehrt damit Herbart's Ansicht rein um und macht dessen Schein zum Seyenden und Herbart's Seyendes zu einem metaphysischen Schein. Ganz dieses hat er jedoch, genau genommen, nicht gesagt. Er sagt nur: die Dinge (als Erscheinungen, Thatsachen der Wahrnehmungen?) sind dann, wenn sie einen Schein der Substanz in sich hervorzubringen vermögen. Also sie sind nur unter Umständen; es giebt gar kein bleibendes Seyn mehr, weder der Dinge noch der Substanzen. Die letzteren sind gar nicht, die ersteren nur, wenn sie den nichtigen Schein von Substanzen

zu erzeugen vermögen; und es würde die Lehre vom Seyn in einer bedeutungslosen Rede zerfließen, wenn es nicht etwa noch an den Bedingungen haften bleibt, unter denen die Dinge jenen Schein hervorbringen, an dem, was Lotze allgemeine Gesetze nennt, unter denen die Erscheinung der Dinge steht. Jedenfalls ist dieses Seyn etwas ganz anderes, als die absolute Position Herbart's, denn das Seyn der Substanzen ist hier nur ein wandelbares, vorübergehend zu setzendes, das Seyn der Gesetze aber ein Seyn von Relationen. Es entspricht also ungefähr Herbart's Daseyn, welches Schein und Wirklichkeit gemeinschaftlich umfaßt. Bei dieser specifischen Verschiedenheit kann demnach wenigstens in Beziehung auf die Dinge als Thatsachen der Wahrnehmung kein Streit über Seyn und Nichtseyn entstehen; denn Lotze und Herbart reden hier im Grunde von demselben, nur unter verschiedenen Namen. Jener nennt Seyn, was diesem Daseyn ist; für bedingt aber erklären die Dinge Beide, Herbart durch Substanzen, Lotze durch allgemeine Gesetze; der Eine wendet sich zum Realismus, der Andere zum Idealismus. — Es ist nicht unwahr, was wir S. 211 lesen: „eine Theorie, die von dem starren Seyn einfacher Wesen ausgeht, hat es schwer, hintennach zu dem Gedanken allgemeiner Gesetze zu kommen"; aber es läßt sich erwiedern: nicht schwerer hat es eine Theorie, die von allgemeinen Gesetzen allein ausgehend zu der Individualität der Erscheinungen gelangen will. Doch darüber später ein Mehreres.

Gehen wir jetzt zu Lotze's Beurtheilung der zufälligen Ansichten (S. 211 ff.) über. Sie scheint uns bei aller Anerkennung des Treffenden, das hier gesagt wird, doch nicht ganz gerecht. Auch wir haben die zufälligen Ansichten stets als vermittelnde betrachtet und häufig so genannt, etwas mehr als nur „ein pretiöser Ausdruck für den allbekannten Mittelbegriff" sind sie aber doch. Dieser kann als Prädicat mit seinem Subject oder als Subject mit seinem Prädicat sowohl in einem analytischen als einem synthetischen Urtheil verbunden seyn, die zufälligen Ansichten sind aber weder Definitionen ihrer Begriffe, noch Bruchstücke von Definitionen derselben, wie die analytischen Urtheile, sondern

synthetische Proceduren, durch welche sich die Form der Begriffe ändert, indeß der Inhalt bleibt, dieser aber dadurch Beziehungen erhält, die er zuvor nicht hatte. Nicht blos auf die Substitution, sondern mehr noch auf die Transformation scheint geachtet werden zu müssen, wenn die Bedeutung der zufälligen Ansichten begriffen werden soll. Die Transformation ist in der Mathematik der große Hebel unzähliger Entdeckungen geworden; dies brachte Herbart auf den sinnreichen Gedanken, für die Metaphysik Aehnliches zu versuchen. Bei'm Gebrauch der zufälligen Ansichten in der Mathematik muß aber noch eine Eigenthümlichkeit bemerkt werden, die weder Herbart noch Lotze erwähnt, die aber gerade für die Herbart'sche Lehre sehr wichtig ist. Jede zufällige Ansicht stellt den Inhalt ihres Begriffs dar in der Form eines andern ihm oft entgegengesetzten. Dies gäbe den Widerspruch: A ist ein Non-A, wenn dieser nicht sogleich durch eine entgegengesetzte Bestimmung wieder aufgehoben, und dadurch der Begriff wiederhergestellt würde. Jede zufällige Ansicht enthält daher eine doppelte Verneinung, durch welche dem Inhalt nach der Begriff unverändert bleibt, der Form nach aber eine solche Veränderung erhält, daß er dadurch in Beziehung zu einem andern kommt. Der Gewinn ist, daß das Getrennte in Zusammenhang gebracht wird, und nun selbst für Entgegengesetztes gemeinschaftliche Gesetze gelten. Es liegt aber in dem Prädicat, das die zufällige Ansicht ihrem Subject beilegt, ein wahrer Widerspruch, indem die corrigirende Bestimmung das Gesetzte wieder aufhebt und, weil nicht nichts geschehen soll, gleichwohl Beides festgehalten werden muß. Dieser Widerspruch ist ein gemachter, durch den Zweck gerechtfertigter und die Wahrheit des Subjects nicht verletzender, ein bloßer „Durchgangspunkt für unser Denken". Es ist sehr merkwürdig, daß die wichtigsten zufälligen Ansichten der Mathematik der neuern Gestaltung der Wissenschaft angehören. Die Alten beharrten in der Festhaltung der Gegensätze, unterwarfen die Glieder derselben besondern Gesetzen und verzichteten auf die gemeinsamen. Für sie sind rationale und irrationale Größen, Gerades und Krummes, parallele und convergente, schneidende und berührende Linien,

Kreis, Ellipsen, Parabeln und Hyperbeln u. s. f. streng geschiedene entgegengesetzte Objecte, die eine besondere Behandlung verlangen. Die neuere Mathematik dagegen denkt das Irrationale vermöge der unendlichen Annäherung als ein Rationales, die Parallelen als im Unendlichen convergirende Linien, das Krumme aus unendlich vielen unendlich kleinen Geraden zusammengesetzt, den Kreis als Ellipse mit unendlich wenig verschiedenen Hauptaxen, die Hyperbel als Ellipse mit imaginärer zweiter Hauptaxe u. s. f.; sie gleicht selbst durch den (widersprechenden) Hülfsbegriff des Unendlichkleinen in der Infinitesimalrechnung und deren Anwendungen auf Geometrie und Mechanik den Gegensatz des Stetigen und Discreten aus, läßt in der Lehre von den entgegengesetzten Größen recht in abstracto das Positive mit dem Negativen als ein Gleichartiges zusammenfassen, und füllt durch die Fiction des Imaginären (z. B. in den imaginären Wurzeln der höheren Gleichungen) selbst die unendliche Kluft zwischen Daseyn und Nichtdaseyn aus. Sie bildet auf diese Weise eine Menge widersprechender Begriffe, um mit ihrer Hülfe zu allgemeinen Gesetzen zu gelangen. Zwar ist sich die Mathematik dieser Bedeutung ihrer Widersprüche nicht klar bewußt, sie hat sich ihrer geschämt, sie durch künstliche Theorieen zu umgehen, zu verhüllen gesucht, sie aber niemals ganz beseitigen können; die rechte Philosophie der Mathematik wird sie aber gar nicht beseitigen, sondern nur scharf bestimmen und dem Zwecke, der sie schuf, gemäß gebrauchen wollen. — Für Herbart war nun die Nothwendigkeit der Einführung der zufälligen Ansichten in die Metaphysik dadurch gegeben, daß die Unveränderlichkeit der Qualität seiner einfachen Wesen ihm einerseits eine unvermeidliche Folge seiner absoluten Position war, andererseits aber doch die Veränderung als Thatsache der Erfahrung vorlag, die sich nicht gänzlich in bloßen Schein auflösen ließ, da jedenfalls die Wirklichkeit des Scheines übrig blieb, Wirklichkeit und Schein aber aus dem Seyenden erklärt werden mußten. Die zufälligen Ansichten sind bei Herbart Formeln, durch welche das wirkliche Geschehen einen Ausdruck im Denken finden und allgemein deducirt werden soll. Es ist hiebei nur die Frage, ob sie den mathemati-

schen Gesetzen der Erscheinungen gleichen, die nichts weiter als bloße subjective Vorstellungsarten seyn wollen, durch die nicht das Wesen der Erscheinung ergründet, sondern nur das Gesetz derselben dem Denken begreiflich gemacht werden soll, übrigens dahingestellt bleibt, ob in der Natur der Dinge Alles so geschieht wie es sich die mathematische Theorie vorstellt (nahm doch bekanntlich selbst Newton für seine Gravitationslehre eine objective metaphysische Geltung nicht in Anspruch), oder ob sie der adäquate Ausdruck des wirklichen Geschehens seyn sollen. Man muß gestehen, daß, wenn Herbart seinen zufälligen Ansichten keine tiefere Bedeutung als die mathematischer Formeln beilegen wollte, er sich seine metaphysische Aufgabe zu niedrig gestellt haben und in die blos subjective Erkenntniß Kant's zurückfallen würde, die er doch zu überschreiten alles Ernstes bestrebt ist. Dies ist aber nicht der Fall, seine Absicht ist in der That, durch die zufälligen Ansichten zu einer objectiven Erkenntniß des wirklichen Geschehens zu gelangen, nur ist zu beachten, daß die zufälligen Ansichten nicht schon selbst der Ausdruck des wirklichen Geschehens, sondern nur die Vorbereitung dazu sind, und dieses erst als Resultat ihrer Zusammenfassung sich ergiebt. — Lotze bemüht sich nun, zu zeigen, daß weder die arithmetischen noch die geometrischen und mechanischen Substitutionen der Mathematik der Zerlegung der einfachen Qualitäten der Realen zur Rechtfertigung dienen können, und wirklich ist es nicht schwer, einzusehen, daß dort immer nur von Quantitäten die Rede ist. Er gelangt aber zuletzt selbst zu der Ueberzeugung, daß Herbart durch seine mathematischen Beispiele nur könne die Absicht gehabt haben, die Art und Weise der Methode zu zeigen, die er für die Metaphysik ebenfalls zu brauchen wünschte. Aber er bestreitet ihm jede Zerlegbarkeit einer Qualität und weist die Erläuterung durch die einfachen Empfindungen der Farben als unstatthaft zurück; da diese wohl immer noch aus zwei oder mehreren Selbsterhaltungen zusammengeflossen seyn, also auch wieder zerlegt werden könnten, dieses alles aber auf einfache Qualitäten sich nicht anwenden lasse. Lotze macht also die Möglichkeit der zufälligen Ansicht einer Qualität von ihrer wirklichen Zusam-

mensetzung aus Bestandtheilen abhängig; aber damit würde selbst der Begriff der mathematischen zufälligen Ansichten zu eng gefaßt, da sie nicht auf Analysen sondern Synthesen beruhen. Lotze hätte unsers Erachtens nicht so schnell über den Satz von der mechanischen Zusammensetzung der Kräfte hinweggehen sollen, den Herbart (Metaph. II. S. 114) sehr schön zur Erläuterung dessen, was er will, benutzt hat. In der einfachen Richtung und Intensität einer Kraft liegt nicht die mindeste Mannichfaltigkeit, die zu einer Zerlegung führen könnte. Auch die Zerlegung einer Wirkung in ihre Ursachen ist hier nicht das Wesentliche, denn es handelt sich eigentlich nur um gleichgeltende Ortsveränderungen eines sich bewegenden Punktes; es ist, populär ausgedrückt, der Satz, daß man von einem Ort zum andern nicht blos auf kürzestem Wege, sondern auch durch einen Umweg gelangen kann. Immer wird uns indeß Lotze einhalten, daß es sich stets um eine Hervorbringung, sey es eines Ortes oder einer Kraft handle, einfache Qualitäten aber schlechterdings nicht hervorgebracht werden können. Hierauf hätte nun Herbart zunächst zu erwiedern, daß er auch gar nicht durch seine zufälligen Ansichten eine einfache Qualität aus andern wirklich hervorzubringen meine; denn wenn er z. B. $\alpha+\beta-\gamma$ als eine wirkliche Zerlegung von A, und $\alpha+\beta+\gamma$ als eine solche von B betrachtete, so würde die (additive) Zusammenfassung beider zweimal $\alpha+\beta$ geben, das hieße die Qualitäten von A und B müßten sich verändert haben und beide gleich geworden seyn, weil in beiden die Bestimmung γ fehlt. Aber Herbart giebt sich diesem Rechenexempel nicht hin, sondern sagt vielmehr: die zufälligen Ansichten in diesem Sinne zu deuten, erlaubt die festzuhaltende Einfachheit der Qualitäten nicht, die Veränderungen schlechterdings nicht zuläßt. Die Zerlegung der Qualitäten nach den zufälligen Ansichten ist nur eine ideelle und offen zu reden ein widersprechender Begriff, der aber keine andere Geltung für sich in Anspruch nimmt, als die, einen Uebergang im Denken zu vermitteln, und weder das Seyende noch wirkliche Geschehen angeht. — Doch es läßt sich der Sache noch eine andere weniger parador erscheinende Seite abgewinnen. Verschiedenheit der Qualitäten der Wesen muß

angenommen werden, denn wie aus durchaus gleichen Qualitäten die bunte Mannichfaltigkeit der Erscheinungen erklärbar seyn sollte, wäre ganz unbegreiflich. Aber nicht jede Verschiedenheit ist nur eine disparate, wie sie Lotze immer nur allein im Sinne hat; auch sehen wir nicht ein, warum gerade nur diese mit einfachen Qualitäten verträglich seyn sollte. Wer nichts von der Farbenmischung wüßte, der würde Violett für ebenso einfach wie Roth und Blau halten, und am Ende wissen wir ja heute noch nicht, ob die subjective Empfindung des ersteren wirklich zusammengesetzter ist, als die der letzteren. Nichts destoweniger wird, abgesehen von aller Theorie der Farben und ihren Mischungen, die bloße unmittelbar vergleichende Betrachtung die Verwandtschaft des Violett zum Rothen und Blauen erkennen, auch je nach der Nuance die zu dem einen größer nennen, als zu dem andern; Grade der Verwandtschaft sind also dann gegeben und damit auch Grade der reinen Verschiedenheit oder des Gegensatzes, denn diese beiden ergänzen sich einander zur Einheit. Dies wird nun in ähnlicher Weise für die einfachen Qualitäten der Realen zu denken seyn, bei deren gänzlicher Unwahrnehmbarkeit es sich eigentlich von selbst versteht, daß wir uns mit Gleichnissen begnügen müssen. Es wird aber bei den zufälligen Ansichten der Qualitäten immer nur beabsichtigt, dem Grade ihres Gegensatzes einen Ausdruck zu geben. Man kann daher die anstößige Zerlegung umgehen und statt dessen sagen, A sey dem B im Grade m entgegengesetzt und im Grade 1 — m verwandt. Es stellt sich dann vielleicht reiner dar, daß die zufällige Ansicht der Einfachheit den Qualitäten nicht wehe thun, sondern die letzteren nur in einer Weise fassen will, durch welche sie der Vergleichung und vermöge derselben einander selbst zugänglich werden. — Was übrigens Lotze hier (S. 218) noch über den Mangel allgemeiner Gesetze, nach denen aus der Zusammenfassung von zufälligen Ansichten mögliche Folgen hervorgehen können, sagt, mag bis auf einen gewissen Punkt zugegeben werden. Zwar nicht eine Statik und Mechanik des Seyenden, aber doch eine Algebra und Analysis des Qualitativen könnten wir uns hier als möglich denken. Es mag seyn, daß nicht blos

die additive, sondern auch die multiplicative Verbindung der zufälligen Ansichten hier eine Bedeutung hat, selbst Potenzen und Wurzeln noch einen Sinn finden. Allein eine so generelle Betrachtung war für Herbart kein Bedürfniß. Er will nicht mit zufälligen Ansichten rechnen, er drückt sie in mathematischen Zeichen nur gleichnißweise aus, ohne davon einen ernsten Gebrauch zu machen; ob ein solcher möglich, diese Frage hat er unberührt gelassen, er bedurfte ihrer Lösung nicht, und es ist ihm daraus so wenig ein Vorwurf zu machen, als dem Archimedes deßhalb, daß er nur die Exhaustionsmethode und nicht die allgemeinere Integralrechnung erfand. — Dagegen kann ich Lotze's Behauptung der Unvollständigkeit der durch Herbart angebrachten Verbesserung des Causalitätsbegriffs (S. 222) gar nicht zugeben. Herbart's Satz: die Causalität werde unter Voraussetzung des Zusammen sogleich nothwendig, soll theils unmotivirt, theils tautologisch sein; das erstere, weil das Zusammen des Entgegengesetzten ein mehrdeutiger Ausdruck; das letztere, weil Zusammen so viel heiße als in der Verknüpfung oder Beziehung stehen, durch welche Causalität bedingt werde. In der ersteren Hinsicht hat aber Lotze noch gar nicht nachgewiesen, daß es wirklich mehrere Formen der Zusammenfassung der Qualitäten giebt, sondern nur den Gedanken einer möglichen Mehrheit derselben hingeworfen, indeß uns Zusammenfassung nichts anderes ist als Ineinssetzung, wie sich bei dem, was wir über die Selbsterhaltungen zu sagen haben, gleich weiter zeigen wird. Was das Zweite betrifft, so führt nicht jedes Zusammen auf Causalität, sondern nur das von Realen entgegengesetzter, nicht aber das von Realen gleicher oder disparater Qualität; das Zusammen ist also nur eine Mitbedingung der Causalität, ihr nicht schon identisch.

Die schwierige Lehre von den Selbsterhaltungen hat Lotze von allen den Seiten angegriffen, von welchen aus wirklich Bedenken gegen sie erhoben werden können. Zur richtigen Beurtheilung muß vor Allem der Begriff des wirklichen Geschehens gehörig bestimmt werden. Dieses ist zwar, wie Herbart sagt, dem Seyn incommensurabel, geht aber doch das Seyende an und nicht blos

den Zuschauer. Worin kann es nun überhaupt bestehen? Offenbar nur in einer Relation der Qualitäten der Wesen, ohne jeden Gedanken an Aeußerliches. Zwischen den Qualitäten kann nun aber nach den zufälligen Ansichten ein Verhältniß der Entgegensetzung gedacht werden, das als Gedanke freilich ganz allein dem Zuschauer angehört, aber doch nach seiner Bestimmtheit in den Qualitäten begründet und ihnen nicht blos angedichtet ist. Auf dieses Verhältniß muß sich das wirkliche Geschehen beziehen. Es müssen aber Umstände gegeben seyn, wo dieses Verhältniß nicht willkürlich von dem Zuschauer als bloße Vergleichung gedacht wird, sondern eine objective Nöthigung zu seiner Setzung gegeben ist. Dieß geschieht da, wo wir, wie bei der Inhärenz, genöthigt sind, die Wesen nicht einzeln zu setzen, sondern zusammen oder, was Lotze für einen vorsichtigeren Ausdruck hält, in Beziehung. Ihre Setzung ist dann als Eine zu betrachten, sie ist eine Zusammensetzung, in der sie nicht mehr als zwei oder mehrere, sondern als Eins gesetzt werden, eine relative Position, die zu der absoluten der einzelnen hinzukommt (was kein Widerspruch ist, da zwar nicht jede relative Position auch die absolute zuläßt, aber jedes absolut Gesetzte die relative). Dieser Ineinssetzung widersetzt sich aber jedes von beiden Wesen, vermöge des Gegensatzes seiner Qualität zu der des andern, und dieses Widersetzen muß nothwendig gegen das andre gerichtet seyn. Dieser Zustand der relativen Position, in den die Wesen gesetzt werden, dieses sich Widersetzen, welches ja nach der Verschiedenheit der Qualitäten seine bestimmte Art und Intensität hat, ist das wirkliche Geschehen. — In dem so bestimmten wirklichen Geschehen bekommen nun die Wesen Beziehungen zu einander; die Qualität des einen tritt nun in wirklichen, nicht mehr blos gedachten Gegensatz zu der Qualität eines andern. Ob die Ausdrücke Störungen und Selbsterhaltungen hier, wo nichts gestört wird, und keine Möglichkeit der Störung, d. h. Veränderung gegeben ist, angemessen seyen, läßt sich in Zweifel stellen; sie können wenigstens Mißverständnisse veranlassen, und wirklich haben sie die meisten von Lotze's Einwürfen verschuldet, der sich mehr an den Namen

als an die Sache hielt. Es sind zunächst nur Entgegensetzungen, Wechselbeziehungen der Wesen zu einander. Wirft man einen Vorblick auf ihre psychologische Bedeutung, so dürfen sie in keiner Weise als Kraftäußerungen betrachtet werden, auch nicht als Hemmungen, sondern zunächst als ungehemmte immanente Thätigkeiten, im Aeußern nur der freien Bewegung vergleichbar und auch, wie diese, nach dem Grundsatz der Beharrung fortdauernd. Durch die doppelten Qualitäten, die in Beziehung gesetzt werden, bekommt diese Thätigkeit einen Ausgangs- und einen Beziehungspunkt und dadurch gleichsam Richtung. Es sind gegenseitige Anregungen zur immanenten Thätigkeit; es sind Zustände, in welche sie sich gegenseitig versetzen, durch die der Stand des einen zu dem andern bezeichnet wird. Statt Herbart's Gleichniß vom Druck möchten wir lieber das der Abstoßung gebrauchen. Das Wesen stößt die fremde Qualität von sich, mit der es zusammenkommt. Es sind Impulsionen und Repulsionen, Anregungen und Rückwirkungen, freilich keine räumlichen. Ueberhaupt sind dieß insgesammt nur figürliche Ausdrücke, und Entgegensetzung bleibt immer der von der Beimischung des Zeitlichen, Räumlichen und der Kraft noch am meisten freie Ausdruck. Metaphern sind aus psychologischen Gründen hier niemals ganz zu vermeiden, wenn man nicht völlig unverständlich werden will; Lotze tadelt daher Herbart deßhalb sehr mit Unrecht; sollte er sich nicht bewußt seyn, wie voll seine eigne metaphysische Ausdrucksweise von Metaphern ist, die ihr oft einen nur zu verführerischen Reiz der Anschaulichkeit geben? Metaphern sind in der Metaphysik unvermeidlich, nur dürfen sie nicht beliebig wechseln, sondern müssen mit Consequenz festgehalten werden.

Lotze schließt an seine Bemerkungen über die Selbsterhaltungen einen Einwurf gegen Herbart's Theorie der Veränderung an (S. 227). Er fragt, was dafür bürge, daß, wenn ein Reales A mit zwei Reihen andrer Realen die Merkmale a und b hervorbrachte, an die Stelle einer dritten Reihe aber, der das Merkmal c entsprach, eine vierte trat, die ein neues Merkmal d veranlaßte, dadurch nicht auch die Selbsterhaltungen a und b gestört werden

könnten, wo dann plötzlich alle Merkmale sich ändern würden, und der Faden des Zusammenhangs zerrissen wäre? Er folgert hieraus, daß die bloße Gegenwart eines gemeinschaftlichen Gliedes in allen Reihen nicht hinreiche, um die allmäligen Uebergänge der Veränderung zu erklären, sondern mit dem Eintritt jeder neuen Reihe die Gesammtsumme aller Resultate sich ändern könne. — Gegen Herbart's Auflösung der Probleme der Inhärenz sowohl als der Veränderung hätten wir selbst Mehreres zu erinnern, was wir indeß nur kurz andeuten können. Die einfache Substanz ist in beiden Problemen der Realgrund der Einheit des Dinges, im ersten der Einheit des Mannichfaltigen, im andern der Einheit des Wechselnden. Soll nun alles, was ein Ding heißt, sei es ein beseeltes oder unbeseeltes, lebendiges oder lebloses, ein Naturkörper oder Kunstproduct, eine solche reale und centrale Einheit haben? Bei dem Menschen und den höheren Thieren wird diese einfache Substanz ohne Zweifel die Seele seyn, zweifelhaft fängt es an zu werden bei den niedern Thieren, die zerschnitten noch fortleben, bei den Pflanzen, wo der abgeschnittene Zweig wieder Wurzeln schlägt und ein neues selbstständiges Ding wird. Soll nun gar jeder Stein, der zerschlagen, wenn auch ein Bruchstück, doch immer wieder ein Stein ist, eine solche einfache Substanz haben? Oder gar das Dintenfaß und der Leuchter? Doch wer möchte so etwas behaupten. Die einzige einfache Substanz, die der Mannichfaltigkeit und dem Wechsel aller Dinge Einheit gebend gegenübersteht, ist unsre, des erkennenden Subjects, Seele. Wollte man diese aber als den einzigen Grund der Einheit der Dinge ansehen, so würde man in den transscendentalen Idealismus zurückfallen, den wir mit Herbart, weil nicht blos die Materie, sondern auch die Form der Erfahrung gegeben ist, nicht anerkennen können. Nun ist unter der Einheit eines Dinges zweierlei zu verstehen: einmal das räumliche Beisammenseyn einer Gruppe gleichartiger Merkmale, wie des Farbigen oder Tastbaren, dann aber das Zusammenseyn ungleichartiger Merkmale, wie des Sichtbaren, Tastbaren, Hörbaren u. s. f., also der disparaten Eigenschaften desselben Dinges. Für diese letztere Art der

Einheit gilt nun eigentlich Herbart's Auflösung des Problems der Inhärenz allgemein. Wenn genau Ein und Dasselbe auf verschiedene Weise in die sinnliche Wahrnehmung fällt, so muß ein und dasselbe Reale mit mehreren andern Reihen von Realen zusammen die mannichfaltigen sinnlichen Merkmale hervorbringen. Dieß widerholt sich für jede wahrnehmbare Stelle eines körperlichen Dinges, so daß jeder ihre einfache Substanz zukommt. Alle diese Substanzen aber wieder durch ein die Einheit des Gleichartigen in der Erscheinung (also z. B. der räumlichen Anschauung) vermittelndes Reales — eine einfache Substanz des ganzen Dinges — in eine centrale Verbindung zu bringen, daraus ist nur dann ein zureichender Grund vorhanden, wenn, wie bei den Menschen und höheren Thieren, bestimmte Thatsachen darauf hinweisen, vorzugsweise Ein Reales als das in gewissem Sinne wenigstens Einheitgebende zu betrachten. Unsre Ansicht geht also dahin, daß wir es bei weitem in den meisten Fällen, wo wir in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes von Dingen reden, mit z u s a m m e n g e s e t z t e n Substanzen, mit S y s t e m e n einfacher Realen zu thun haben, deren Beisammenseyn entweder ein ursprüngliches oder durch Bewegungen vermitteltes, deren Beisammenbleiben aber, vermöge der Construction anziehender und abstoßender Kräfte (sey diese Construction nun die Herbart'sche oder eine andre) in den Verhältnissen ihrer Qualitäten begründet seyn wird. — Um nun über das Wesen der Veränderung, deren Erklärung zu der vorstehenden Auseinandersetzung die Veranlassung gab, in's Klare zu kommen, muß man beachten, daß die veränderlichen Merkmale Selbsterhaltungen einerseits der das Ding constituirenden Realen, andrerseits, als Empfindungen, zugleich des wahrnehmenden Subjects anzeigen, die mit jenen des Dings in einem hier nicht näher zu erörternden Zusammenhang stehen werden. Diese Selbsterhaltungen dauern, vermöge des zu generalisirenden Grundsatzes der Beharrung (der sogenannten lex inertiae) auch dann noch fort, wenn das sie veranlassende Zusammen der Realen aufgehört hat. Dagegen bringen neue Verbindungen der Realen neue Selbsterhaltungen hervor. Diese können nun allerdings die vorigen ganz

oder gradweise hemmen, und dieß ist sogar die einzige Bedingung der Möglichkeit des Verschwindens von Merkmalen; auch wollen wir die Möglichkeit zugeben, daß auf diese Weise an einem Dinge plötzlich alle Merkmale verschwinden und andern Platz machen können. In diesem Falle würden wir in der That ein ganz andres Ding vor uns zu haben meinen müssen. Die Identität der (einfachen oder zusammengesetzten) Substanz des Dinges würde uns, selbst wenn die neuen Merkmale an demselben Orte, wie die alten, erscheinen, mindestens sehr zweifelhaft seyn. Daran können wir nun nicht mit Lotze Anstoß nehmen; denn wir bescheiden uns, daß nicht jeder Wechsel im Zusammen der Realen für uns unmittelbar erkennbar seyn muß, da ja schon das Zusammen nicht entgegengesetzter Realen weder in den Dingen noch in uns Selbsterhaltungen hervorbringen kann, also auch nicht in die Wahrnehmung fällt. Uebrigens scheint der angenommene Fall unter die großen Seltenheiten zu gehören; denn in der Erfahrung pflegen die Veränderungen, wenn auch nicht immer stetig, wie Leibnitz annahm, doch so vorzugehen, daß nicht alle Merkmale auf einmal wechseln. Aber selbst wo dieß etwa geschieht, bleiben noch Kennzeichen übrig, das Beharren der Substanz mittelbar zu erkennen. Fehlte es aber irgend einmal an allen Andeutungen dieser Art, so würden wir bis auf Weiteres nur Grund haben zu behaupten, daß an die Stelle des vorigen Dinges ein ganz andres getreten sey.

Lotze's Kritik der Herbart'schen Ontologie richtet sich nicht blos gegen die einzelnen Lehren vom Seyn, von den zufälligen Ansichten, Selbsterhaltungen, Substanzen und Causalitäten, sondern auch gegen seine ganze Erklärungsweise der Erscheinungen aus dem wechselnden Zusammen der einfachen realen Wesen. Lotze glaubt nachgewiesen zu haben (S. 233), daß Herbart's Entwicklungen nicht fortgehen ohne die verschwiegene Mitwirkung von Gedanken, die er, als des Nominalismus *) verdächtig, auf lan-

*) Diese Bezeichnung ist nicht genau. Herbart weiß von keinem Seyn des Allgemeinen, kennt keine universalia ante rem und ist

gen Umwegen fruchtlos zu vermeiden gestrebt hat. Wenn wir fragen, sagt er (S. 232), was den Erscheinungen, was dem Gegebenen zu Grunde liegt, so fragen wir nicht blos nach einem Halt, der der Erscheinung Festigkeit gebe, denn man wüßte nicht, warum sie diese nicht von selbst haben sollte (?); sondern wir fragen zuerst nach dem Gesetze, das in den Erscheinungen sich erhält, und auf viel engere Weise jenen Zusammenhang hervorbringt, der durch das Seiende bewirkt werden sollte. Diese Gesetze sollen aber nicht etwa blos zu den einfachen Realen hinzukommen und ihr Zusammen und Nichtzusammen bestimmen, sondern nach ihren Bestimmungen erhält verschiedener Inhalt die absolute Position, die Seyenden werden (S. 230) „nur die nothwendigen Beziehungspunkte für die Relationen des Gegebenen; ein nothwendiges metaphysisches Uebel, das daseyn muß, wenn es zur Verwirklichung irgend einer Erscheinung kommen soll, in sich selbst aber gar kein Princip zur Hervorbringung des Gegebenen hat. — — Es erfolgt nothwendig die Umkehrung der Begriffe, nach der die eleatischen Principien des Scheins, Herbart's Relationen, die dem Seyenden gleichgültig sind, gerade zu dem Princip der Erklärung des Gegebenen, die Welt des wahrhaften Seyns dagegen zu einer Reihe unbrauchbarer Abstractionen wird." — „Was aber, durch feststehende Gesetze der Welt bedingt, in dem Wechsel der Erscheinungen sich gleichbleibt oder in regelmäßigen Rhythmen wiederkehrt, das nimmt für uns den objectiven Schein eines seyenden Dinges an und giebt uns die Illusion, als würde es durch einen unvertilgbaren Punkt der Realität, der in ihm selbst läge, fortwährend in der Reihe des Existirenden festgehalten. In der That aber liegt nichts der Art in ihm, sondern es ist der gleich starke und gewaltige Arm ewiger Gesetze, der eine bestimmte Erscheinung fortwährend aufrecht erhält und sie im Wechsel andrer bewahrt. — Die Realität, die wir suchen, ist nicht die des Stoffes, sondern die der Wahrheit" (S. 232).

---

daher insofern selbst den Nominalisten beizuzählen. Wollte Lotze vielleicht sagen, Herbart habe manche Begriffe im Verdacht, leere Namen zu seyn?

In Beziehung auf diese Aeußerungen werden wir uns in sehr gemischter Weise theils beistimmend, theils widersprechend verhalten müssen. Wir geben unbedingt zu, daß die einfachen Wesen allein zur Erklärung der Erscheinungen noch nicht zureichend sind; aber das hat auch Herbart nicht behauptet, sondern nach ihm muß überall zum Stoff die Form kommen. Wir geben aber nicht zu, daß die Realen eine bloße Illusion des metaphysischen Denkens sind, denn auch umgekehrt bedarf die Form des Stoffes und kann sich ihn nicht selbst erzeugen. Das, was Lotze unter allgemeinen Gesetzen versteht, ist Herbart's Metaphysik durchaus nicht fremd, aber freilich in ihr von ganz andrer Bedeutung. Es sind theils Gesetze des Denkens und Erkennens, theils Gesetze des Daseyns, und innerhalb der letzteren wieder Gesetze des Scheins und des wirklichen Geschehens zu unterscheiden und endlich in ihrem gegenseitigen Zusammenhange und dem mit dem wahrhaft Seyenden in's Licht zu setzen. Man kann also von Gesetzen in methodologischer, phänomenologischer und ontologischer Bedeutung des Wortes reden. In der erstgenannten Beziehung muß jede metaphysische Forschung vom Denken über das Gegebene ausgehen und die logischen Gesetze des Denkens anerkennen. Es ist aber stillschweigende oder ausdrücklich ausgesprochene Voraussetzung aller Philosophie, daß diese Gesetze nicht blos subjective, sondern auch objective Geltung haben, daß sich nach ihnen auch die Fragen über Seyn und Wirklichkeit müssen zur Entscheidung bringen lassen; diese Voraussetzung hat der Idealismus mit dem rationalen Realismus gemein, sie gilt für jede rationale Philosophie, d. h. für die einzige, die ihres Namens werth ist. Bei Herbart theilt sich nun die Methodologie in die Lehre vom Gegebenen nach Materie und Form, als dem Anfang aller metaphysischen Forschung, und in die Lehre vom Fortschritt von dem Gegebenen zum Nichtgegebenen, vom Bekannten zum Unbekannten, welche letztere theils durch die Theorie des Zusammenhangs zwischen Gründen und Folgen, theils durch die zufälligen Ansichten zur Darstellung gebracht wird. Ob damit eine systematische Vollständigkeit der Principien und Methoden erlangt ist, oder ob

hier eine reicher gegliederte „objective Logik" ihre Stelle finden sollte, kann man dahin gestellt lassen; jedenfalls muß sich bei der Anwendung der methodologischen Regeln auf die Auflösung der metaphysischen Probleme zeigen, ob hier noch wesentliche Lücken auszufüllen sind. Mittels dieser methodologischen Gesetze werden nun alle phänomenologischen und ontologischen erkannt, und es unterliegt keinem Zweifel, daß auch die Ueberzeugung vom Seyn der einfachen Realen ein Resultat dieser — mittelbaren — Erkenntniß ist. Nimmt man daher „wirklich" im engern Sinne des Worts, so kann man sagen, daß die einfachen Realen nicht wirklich, sondern absolut nothwendig sind, aber sie hören deßhalb nicht auf, wahrhaft zu seyn, werden nicht zu „Illusionen", sondern es wird damit nur bezeichnet, daß sie nicht auf dem unmittelbaren Wege der Wahrnehmung, sondern auf dem mittelbaren des Denkens zu unsrer Erkenntniß kommen. Dasselbe gilt vom wirklichen Geschehen. In welches Gewebe von Scheinwissen würden wir gerathen, wenn wir den Resultaten des Denkens keine höhere Geltung zugestehen wollten, als nur die, einen objectiven Schein als ein nothwendiges Uebel hervorzubringen! Vielmehr darum, weil sie sich als nothwendige Ergänzungen der Erscheinungen darstellen, die unabhängig von aller Subjectivität zu setzen sind, müssen wir ihre Existenz für eine wahrhafte, objective anerkennen, und damit ist zugleich ihr Unterschied vom nothwendigen Schein, der allemal noch eine Beziehung auf ein Subject hat, angezeigt. Diese methodologischen Gesetze sind nun gewiß die letzten Erkenntnißprincipien, auf die wir uns berufen können; durch sie wird das Seyn der realen Wesen, wird das wirkliche Geschehen erkannt, durch sie aus dem Seyenden und Wirklichen der Schein erklärt. Lotze will aber aus ihnen auch Realprincipien machen, und hiermit trennt er sich entschieden von Herbart, bei welchem das Denken ein wirkliches Geschehen in der Seele ist und daher seinem Seyn nach doch wieder von dem einfachen Realen getragen wird. Bei Lotze giebt es für die Gesetze des Denkens und Erkennens nur noch eine ethische Rechtfertigung, bei Herbart dagegen eine theoretisch-genetische Ableitung. Diese ist es nun wohl, welche

Lotze meint, wenn er von Gedanken spricht, die Herbart, als des Nominalismus verdächtig *), fruchtlos auf langen Umwegen zu vermeiden strebe. Aber Herbart könnte antworten, daß Lotze sich die Sache allzuleicht mache und, auf genetische Ableitung jener Gesetze verzichtend, ganz Empiriker werde, der sich mit der kahlen Thatsache begnügt. Freilich kann diese Ableitung nicht ohne Anwendung der Formen geschehen, deren Genesis erklärt werden soll; aber dieß ist deßhalb noch nicht ein fehlerhafter Kreis, der nur da entsteht, wo unter den Beweisgründen eines Satzes das Zubeweisende selbst sich befindet, indeß es sich hier gar nicht um logische Realdefinitionen oder Beweise der Gültigkeit jener Formen, sondern nur darum handelt, ihre subjective zeitliche Entstehung zu erklären. Bei jeder Theorie, also auch der psychologischen Genesis der Kategorieen, müssen wir uns der mannichfaltigsten Kategorieen bedienen, aber diese Theorie ist deßhalb noch kein Gaukelspiel.

Hier nun scheint es der Ort, auch meinerseits ein Bekenntniß abzulegen, in wie weit ich in diesem Theile der Metaphysik mich mit Herbart noch im Einverständniß zu erhalten vermag. Bei der rigorösen Strenge, mit welcher Herbart das Seyn nur den einfachen Wesen zugesteht und sich gegen den Begriff „realer Reihen" durchaus erklärt, zerfällt seine Welt des Seyenden in eine Vielheit isolirter Wesen, denen die Verbindung, der Zusammenhang zufällig und gleichgültig ist, und man könnte sagen, daß seine Welt des Seyenden ursprünglich völlig formloser Stoff sey, wenn man nicht etwa die Systeme von Realen ausnimmt, die er als ursprünglich zusammen betrachtet. Es hat daher bei ihm allerdings Schwierigkeit, zu begreifen, wie hieraus eine Welt von Formen und Zusammenhang entsteht, wenn diese etwas mehr seyn soll, als eine bloße Welt des Scheins, was hinsichtlich alles wirklichen Geschehens allerdings seine Meinung ist. Er giebt dem objectiven Schein einen so weiten Spielraum, daß er wenigstens zur formalen Mitbedingung des wirklichen Geschehens wird, was

*) Wir weisen hier auf die obige Anmerkung (S. 58 u. 59) zurück.

dieses wieder dem Gebiete des blos Scheinbaren näher bringt, als es die Absicht ist; oder, wenn sich auch dieser Verdacht beseitigen läßt, so erscheint doch das Zusammen und Nichtzusammen mit allen seinen Folgen so regel- und gesetzlos, daß wenigstens hier in der Ontologie dem Zufall eine befremdende Herrschaft zugestanden wird. Ueberhaupt aber wird jede Verbindung der Realen so ganz blos dem zusammenfassenden Denken zugeschrieben, daß dadurch das System, besonders in der Synechologie, in ein gewisses Schwanken zwischen Realismus und Idealismus geräth. Lotze, dem dies nicht entgangen zu seyn scheint, empfiehlt nun als Heilmittel den Uebergang in einen vollen Idealismus. Mir scheint im Gegentheil der Realismus des Systems gesteigert werden zu müssen, und die Ausbildung desselben nach dieser Richtung in seinen Principien zu liegen. Einer der Hauptsätze, auf welchem Herbart seine Metaphysik erbaut und, schon Kant, wie vielmehr Fichte und Hegel gegenüber, den realistischen Charakter derselben gründet, ist der: nicht blos die Materie der Erfahrung, sondern auch ihre Formen sind gegeben. In dem Gegebenseyn liegt nun das Erkenntnißprincip des Seyenden, aber es wird von ihm bei Herbart in Beziehung auf die beiden Hauptfactoren der Erfahrung, Materie und Form, eine, wie mich dünkt, allzu ungleiche Anwendung gemacht. Die einfachen Elemente der Dinge haben ein wahrhaftes, absolutes Seyn; sie zusammen oder nicht zusammen zu fassen ist eine Nothwendigkeit des Denkens über das Gegebene, kann aber doch nicht diesem allein angehören, da das wirkliche Geschehen davon abhängt. Gleichwohl ist die nähere Bestimmung von beiden, das unvollkommene Zusammen und die räumliche Entfernung, doch nur objectiver Schein. Herbart giebt in der Psychologie eine Theorie der Entstehung der zeitlichen und räumlichen Formen in subjectiver Hinsicht, und hier erscheinen sie ganz als Producte des psychologischen Mechanismus, als Formen unsers zusammenfassenden Denkens. Die nähere Betrachtung dieser Theorie ergiebt jedoch, daß diese Formen keineswegs die Producte irgend welcher frei gestaltender geistiger Kräfte, sondern daß sie bedingt sind durch die Art und Weise, durch die Ordnung des

Gegebenseyns der Empfindungen in der Wahrnehmung (ob z. B. in einer unveränderlichen oder in einer umkehrbaren Ordnung, als einfache oder als sich durchkreuzende Reihen u. dgl. m.). Dies heißt aber nichts anderes als: die Psychologie weist nach, wie die Seele dazu kommt, die zeitlichen und räumlichen Formen, nach welchen die Dinge außer ihr gestaltet und geordnet sind, in sich nachzubilden; denn ein objectives Schonvorhandenseyn dieser Formen wird hier schlechterdings vorausgesetzt. Die Metaphysik hat nun diese psychologische Voraussetzung zu rechtfertigen. Es geschieht bei Herbart zunächst in der Lehre vom intelligiblen Raum, an den sich die Construction von Zahl, Bewegung und Zeit knüpft. Sind nun alle diese Formen nichts mehr als objectiver Schein, so ist man damit kaum weiter als zuvor; denn auch die psychologischen Formen des zusammenfassenden Denkens entstehen nach Herbart nothwendiger Weise in jeder möglichen, nicht blos der menschlichen, wahrnehmenden und zusammenfassenden Intelligenz. Wenn man nun auch unbedenklich den leeren Raum zwischen den einfachen Wesen für bloßen Schein halten mag, so ist es doch wohl etwas Anderes mit dem erfüllten. Mag das Wieviel des Nichtzusammenseyns, die leere Distanz, den Wesen gleichgültig seyn, das Zusammen und Nichtzusammen selbst und sogar das Wieviel des ersteren ist es nicht in Beziehung auf die Frage, ob oder ob nicht und was in den Wesen geschehen soll. Mit A ist B, mit B ist C zusammen, ohne daß deßhalb C mit A zusammenseyn müßte; ebenso mit C, D, aber dieses nicht mit B. Es entsteht die Reihe A, B, C, D, in der jedes Glied sich unmittelbar gegen die benachbarten und (nach Herbart's „Uebertragung der Gegensätze") sogar noch gegen die entfernteren Glieder erhält, und diese Selbsterhaltungen in jedem dieser Realen gegenseitig sich auf mannigfaltige Weise hemmen und mit einander verschmelzen werden. Die Reihe des Zusammenseyns der Wesen, die Ordnung, in der sie sich befinden, ist also in Verbindung mit den Gegensätzen ihrer Qualitäten der Realgrund einer Reihe innerer Zustände, die sich mit jener sogleich ändern müßten.

Diese Ordnung und dieses Zusammenseyn ist also doch wohl mehr als bloßer objectiver Schein, als bloße Zusammenfassungsweise einer wahrnehmenden Intelligenz. Dies führt nun, wie mich dünkt, auf die Nothwendigkeit, neben der innern Wirklichkeit des Geschehens auch eine äußere Wirklichkeit in der Art und Weise des mannichfaltigen Zusammenseyns der Realen in Anspruch zu nehmen, welche eben so die innere Wirklichkeit bedingt, wie von ihr bedingt wird, und also in Wechselbeziehung zu ihr steht, mit ihr gemeinschaftlich aber die Formen des Zusammenhangs darstellt, deren Materie die einfachen Wesen selbst bilden. Das Gesagte gilt aber nicht blos vom Zeitlichen und Räumlichen, sondern nicht weniger von allen andern Erkenntnißformen. Sie sind zunächst Gesetze unserer Seelenthätigkeit; aber es muß erklärt werden, wie die Seele zu ihnen kommt, und es wird nur erklärbar unter der Voraussetzung, daß sie zugleich eine Bedeutung für die Dinge haben, und die Seele, die als einfaches Wesen in Beziehung zu andern selbst unter ihnen steht, sie weder als Urformen besitzt noch ursprünglich erzeugt, sondern nur in sich nachbildet. Diese Gesetze haben also nicht blos ein subjectives, sondern auch objectives Daseyn, sind in dem Zusammenhange des innern und äußern Geschehens an den Dingen verwirklicht; sie sind nicht in abstracto (was Hypostasirung des Allgemeinen seyn würde), sie sind in concreto mit den Dingen gesetzt und existiren in Wahrheit außer unserm abstracten Denken als leere Formen ohne den reellen Inhalt, dessen Beziehungen sie ausdrücken, so wenig, als die realen Wesen ohne diese Beziehungen die Grundlage der Wirklichkeit seyn könnten. Meine Ansicht ist also: sowohl einfache Wesen ohne Gesetze ihres Zusammenhangs, als diese ohne jene gehören in das Reich der Abstractionen; beide mit einander in concreter Verbindung müssen vorausgesetzt werden, wenn eine genügende Erklärung der Erscheinungen zu Stande kommen soll: „Natur hat weder Kern noch Schale, Alles ist sie mit einemmale." Die metaphysische Erkenntniß wird immer von allgemeinen Gesetzen des Denkens und Erkennens ausgehen müssen, ja ganz auf

ihrer Gültigkeit ruhen, aber es bleibt auch die Untersuchung über das Seyn und Entstehen der Erkenntnißformen, denn zur Kantischen Lehre von den Formen a priori können wir nicht zurückkehren. Die Gesetze unsers Denkens und Erkennens beruhen dem Daseyn nach auf Gesetzen des objectiven Geschehens; diese aber der Erkenntniß nach auf Gesetzen unsers Denkens. Aus diesem Kreise kommen wir nicht heraus; Uebereinstimmung aller seiner Theile unter einander ist Wahrheit.

Hiermit sehe ich mich nun noch einmal zu Lotze's Versuch zurückgeführt, Ethisches mit Theoretischem in Verknüpfung zu bringen, um anzudeuten, in wie weit mir eine solche Vereinigung zulässig scheint. Verstehe ich Lotze recht, so ist seine Ansicht diese, daß der Geist, indem er nach Kategorieen denkt und erkennt, seine sittliche Bestimmung erfüllt, und daß, weil alles Seyn in den Kategorieen, diesen „allgemeinen Gesetzen" aufgeht, insofern nur das ist, was seyn soll. Hier wäre nun aber noch mancherlei zu fragen. Ist Denken und Erkennen die alleinige sittliche Bestimmung oder nur eine Seite derselben, und wie ist überhaupt die Deduction dieser sittlichen Bestimmung nach Lotze's Ansicht zu führen? Sollen die Denk- und Erkenntnißformen selbst der Ausdruck des Guten seyn, oder sind sie nur relativ gut als Mittel zur Erzielung des Wahrhaftguten? Was aber verdient denn diesen Namen? Lotze scheint dieser letztern Meinung zu seyn und ihnen nur einen relativen Werth beizulegen, er scheint den Kategorieen eine ethische Deduction geben, sie als moralisch nothwendig rechtfertigen zu wollen. Die Ausführung ist er aber bisher schuldig geblieben; weder seine Metaphysik noch seine Logik geben hierüber nähern Aufschluß. Mir scheint nun hievon das Wahre, aber von Lotze's Ansicht völlig Verschiedene, dies zu seyn, daß unsre Denk- und Erkenntnißgesetze nicht, wie es bei Herbart das Ansehen hat, unbedingt gleichgültig, sondern daß sie der Gegenstand einer ästhetischen Werthschätzung sind. Ich muß mir vorbehalten, diesem Gedanken künftig weitere Ausbildung zu geben, aber Vieles weist doch deutlich genug auf ihn hin. Wer möchte die Idee der Wahrheit, der Einstimmung unserer Gedanken unter sich und des

Wissens mit dem Seyenden, gleichgültig nennen? wer sie nicht als ein unbedingt Werthvolles anerkennen wollen, indeß wir Schein und Irrthum verachten? Eben so Einheit des Mannichfaltigen, Ordnung und Zusammenhang, Gesetzmäßigkeit in dem Veränderlichen, Urgrund und Endzweck alles Daseyns sind keine gleichgültigen Gedanken, sondern erscheinen uns als Höchstes und Schönstes, werth das Ziel eines aufopfernden Strebens zu werden, und erfüllen uns, wenn wir sie in der Weltbildung und dem Weltlauf als realisirt erkennen, mit erhabener Begeisterung, indeß Widerspruch, Disharmonie, chaotische Unordnung, Gesetzlosigkeit des Zufalls nicht nur allen theoretischen Zusammenhang unmöglich machen, sondernauch schon an sich selbst als häßliche Mißgestalten von uns zurückgestoßen werden. Was folgt nun aber hieraus? Zunächst für uns selbst, daß wenn wir die Wahrheit erforschen, wir zugleich Schönes vollbringen. Für die Welt aber, daß die Mannichfaltigkeit und der Wechsel des Daseyns unter Gesetzen steht, die zugleich schön und vortrefflich sind. Man könnte diese Weltansicht zwar nicht im ethischen, aber im weiteren *ästhetischen* Sinne *Optimismus* nennen. Dennoch würde er nur *formal* seyn, und man hätte sich zu hüten, daraus zu viel folgern zu wollen. Mehr nämlich läßt sich nicht daraus ziehen, als daß eine unter solchen allgemeinen Gesetzen stehende Welt der Erreichung einer ästhetischen Bestimmung *fähig* seyn kann. Jene allgemeinen Gesetze gelten nämlich für jede *mögliche* Welt, und unermeßlich viele Combinationen derselben sind denkbar, die zu den *besondern* Gesetzen führen, die nur aus der Erfahrung erkannt werden können und als eine Auswahl aus unendlich vielen Möglichkeiten erscheinen. Die Gesetze unsrer allgemeinen Dynamik z. B. sind von solcher Allgemeinheit, daß sie auch noch für eine Welt gelten würden, in der die Schwere nicht im umgekehrten quadratischen Verhältniß der Entfernungen wirkte, und daher die Planeten andere Curven beschrieben als Ellipsen. Aber auch in dieser Welt, in der *unsere* Schwere herrscht, würden bei einem andern Verhältniß zwischen der ursprünglichen Tangentialbewegung und der Centripetalkraft hyperbolische und parabo-

lische Bewegungen entstanden seyn, von denen unser Himmel nichts weiß. Die Störungsgesetze gelten überall da, wo die Gravitation herrscht; aber, wie die Mechanik des Himmels lehrt, bedurfte es dieser besondern, scheinbar höchst unregelmäßigen Vertheilung der Planetenmassen, um für das Sonnensystem stabiles Gleichgewicht herzustellen. So lassen nun die allgemeinen Gesetze immer noch unbegrenzten Spielraum für eine unendliche Mannichfaltigkeit ihrer Anwendungen und quantitativen nähern Bestimmungen. Wie nun ein Kunstwerk aus durchaus ästhetisch-untadeligen Elementen bestehen kann, ohne deßhalb als Ganzes den Preis der Schönheit zu erringen, so könnte eine Welt, deren allgemeine Gesetze durchaus vortrefflich wären, doch in der Verknüpfung derselben von der höchsten Vollkommenheit noch weit entfernt seyn. Daher ist die Nothwendigkeit einer vollkommenen Welt auch dann noch unerweislich, wenn die allgemeinen Gesetze, nach welchen die Elemente in ihr sich vereinigen, an sich vortrefflich sind, und daher wird es immer eine empirische Forschung bleiben, zu ermitteln, ob diese gegebene Welt auch in ihren besondern Gesetzen, die sie zu dieser Welt machen, als durchaus schön, zweckmäßig und gut zu betrachten ist, oder nur Keime zu einem immer vollkommener sich gestaltenden Daseyn in ihr liegen. Daß diese letztere Ansicht ganz dem praktisch-religiösen Interesse entspricht, erhellt von selbst. Wäre die Welt schon um der Vortrefflichkeit ihrer allgemeinen Gesetze willen so, wie sie seyn soll, so wäre die nothwendige Folge ein moralischer Pantheismus, gerade so wie ohne einfache Wesen der absolute Idealismus und ohne das wirkliche Geschehen in ihnen ein allgemeiner äußerlicher Mechanismus, dem immer etwas vom Materialismus anklebt, unvermeidlich ist.

Der Begriff der sittlichen Gemeinschaft.

Von

Dr. Karl Bayer.

A. Der metaphysische Begriff der Gemeinschaft.

a. Allgemeinheit des Begriffs der Gemeinschaft.

Gemeinschaft ist nicht ausschließlich ein Verhältniß sittlicher Persönlichkeiten, sondern der Begriff der Gemeinschaft ist der eines **allgemeinen, metaphysischen** Verhältnisses. Nicht nur der Mensch bedarf, um glücklich zu sein, um zu werden, der er soll, und zu wirken, wie er kann, der Vereinigung mit andern Menschen, sondern jedes Wesen ist, was es ist, nur im Verhältniß zu einer Gemeinschaft, die es in sich befaßt und erhält. Der Trieb nach Vereinigung ist ein allmächtiges, ein wesentliches Bedürfniß jeden Wesens.

Sofern das Einzelwesen das Bedürfniß der Vereinigung in sich selbst als Trieb fühlt, könnte es, als ein Ausdruck der Bedürftigkeit, als Schranke seiner Natur erscheinen. Das Wesensvereinigungsbedürfniß ist aber keine Bedürftigkeit, ist nicht endlichen Ursprungs und particulärer Bedeutung, sondern es gewährt jedem Wesen wahres Lebensgefühl, ist für ein jedes Bezeugung und Genuß des eigenen Daseins, Entfaltung und Bestätigung seiner Eigenthümlichkeit. Weil das Einzelwesen in der Gemeinschaft seine wahre Eigenheit enthüllt, gewährt eine jede Art von Gemeinschaft ein Gefühl von Genügen, Beglückung durch Selbstgefühl und Selbstaufopferung.

Das Bedürfniß der Wesensvereinigung ist ein **wesentliches** Bedürfniß, weil es in der Natur der Dinge und im Wesen des Geistes begründet ist, und als ein solches ist es zugleich ein **all-**

gemeines, universales, alle Wesen umfassendes. Denn die Quellen der Gemeinschaften sind die ewigen, die allgemeinen, die metaphysischen Verhältnisse der Natur und des Geistes: was ein wahrhaftes Bedürfniß ist, ist allgemeingültig und nothwendig, ist universal, wie das Leben, ausnahmslos wie das Pflichtgebot, allumfassend wie die Liebe, allbeglückend, wie die Freiheit.

Die Natur ist das Nachbild der sittlichen Weltordnung, es ist Ein Geist, der sie erfüllt und durchdringt, Eine Wahrheit, die in ihnen sich darstellt: auch die Natur, wie die sittliche Welt, ist solcher Wesensvereinigungen Grund und Ergebniß. Das Weltall umfaßt nicht nur eine unendliche Fülle individuellen Lebens, sondern das Leben der Einzelnen setzt eine unendliche Mannichfaltigkeit von Vereinigungen voraus: das Weltall ist das einigende Band dieser Gemeinschaften. Durch den Act der Vereinigung erzeugt sich das Leben in unerschöpflicher Fruchtbarkeit und unsterblicher Liebe: auf dem Gleichgewicht schöpferischer Freiheit und empfangender Liebe, auf Einigung ruhet die Welt in unvergänglicher Schönheit und Kraft. Der Gedanke eines solchen Weltalls voll harmonischer Kräfte und harmonischen Genusses, erweckt in dem Betrachter die sittliche Kraft großer Entschlüsse, die erhabenste und süßeste Rührung: er fühlt in demselben Augenblick, in dem er erkennt, wie gering er sei und wie er Nichts durch sich selber vermöge, wie groß er vom Menschen denken soll, wozu er zu werden bestimmt, zu welcher Wirksamkeit er berufen ist.

Diese Allgemeingültigkeit des Begriffs der Gemeinschaft, vermöge welcher er sowohl das Gebiet der Natur als das der sittlichen Welt umfaßt, ist in der Idee der Vollkommenheit begründet. Gemeinschaft fließt aus der unendlichen Quelle aller Vollkommenheit; sie ist ein Gleichniß des göttlichen Lebens, sie ist Darstellung und Offenbarung der Vollkommenheit, eine Form und ein Act der Vollkommenheit. In der Metaphysik, als der Wissenschaft der Ideen, als der Wissenschaft der Vollkommenheit, ist wie jede ethische Kategorie, so auch der Begriff der Gemeinschaft gegründet.

Wir vindiciren den Begriff der Gemeinschaft für die Metaphysik. Philosophische Systeme, welche das Princip der Sittlichkeit nicht in sich aufzunehmen, nicht aus sich zu erzeugen fähig waren, bedurften dieses Begriffes nicht, sie ließen sich an den Kategorieen der Ganzheit, der individuellen Lebendigkeit, der organischen Einheit genügen, sie kannten keine andere Form der Einheit als die mechanische und die organische. Die Wissenschaft des sittlichen Geistes aber, als die Lehre von der Tugend und Weisheit, von der sittlichen Freiheit und Liebe, bringt auch den Begriff der freien sittlichen Gemeinschaft hervor: denn nur die Freiheit macht ihn möglich und die Liebe ist seine Erfüllung.

In gewissem Sinne darf man sagen, daß die Ethik eine neue Wissenschaft ist: denn gegenüber der Bildungsepoche, in der wir geboren sind, die ihrer ganz vergessen hatte, mußte sie, als wäre sie nie gewesen, neu entstehen: sie wieder anzuerkennen, war ein neuer und selbstständiger Sinn für die Wahrheit, eine neue und fruchtbare Begeisterung nöthig. Vergessen war der heilige Name der Tugend, verbannt ihre göttliche Würde, unverstanden ihre Hoheit und Größe. Als nothwendige Folgen dieser Verleugnung der Tugend zeigten sich im Leben und in der Wissenschaft die schmählichsten Erscheinungen: statt der Weisheit herrschte die Sophistik, statt der Wissenschaft der Formalismus, statt des sittlichen Glaubens an einen heiligen Gott der tugendlose Glaube an einen Gott der Willkühr oder der Unglaube an einen selbstständigen Urheber der Welt und an den Geist der Vollkommenheit. Wir bedurften eines neuen Sinnes, eines höhern Geistes. Der Geist der Wahrheit und der Liebe wird nur begriffen von einer Wissenschaft, die das Postulat des sittlichen Geistes anerkennt, die, in ihrem Wesen selbst ethisch, das Princip der Ethik aus sich erzeugt. Wir bedürfen einer Wissenschaft, die im Sinne der Alten, die persönliche Tugend, die persönliche Weisheit nicht minder fordert, als die sittliche Gemeinschaft: wir bedürfen einer Metaphysik, in welcher alle lebendigen Principien des Geistes und der Natur enthalten sind, — nicht als abstracte und formelle Begriffe, sondern als fruchtbare, lebenzeugende, geistweckende Kräfte. Solche lebendige

Principien sind die Ideen der sittlichen Persönlichkeit und der sittlichen Gemeinschaft.

b. Das Wesen der Gemeinschaft.

Wir können Nichts wahrhaft denken und erkennen, ohne es auf einen unbedingten Grund zurückgeführt, in einem unbedingt selbstständigen Wesen gedacht und angeschaut zu haben: wir können nur denken, was, als selbstständig in sich selbst, durch diese innere Selbstständigkeit uns die Gewißheit seiner selbst gewährt.

Unbedingt selbstständig, wie seiner selbst, so alles dessen, was ist, selbstständiger Grund und Urheber ist nur der Geist der Vollkommenheit, der Geist der Genugsamkeit. Aus der Idee der Vollkommenheit sind alle Principien des Lebens und des Geistes abzuleiten, nur durch sie ist Erkenntniß möglich und Wahrheit: die Principien der Wissenschaften sind die Verhältnißformen der Genugsamkeit, — die Selbstbestimmungen, die Selbstbethätigungsformen, die Selbstbezeugungsacte der Genugsamkeit.

Wenn alle lebendigen und fruchtbaren Principien der Wissenschaft Verhältnisse des Geistes der Vollkommenheit sind, so wird der lebenschaffende Begriff der Gemeinschaft im eminenten Sinn Darstellung und Offenbarung göttlicher Wesenheit sein. Welches Verhältniß der Vollkommenheit ist das Urbild der Gemeinschaft? welchem Act der Genugsamkeit entspricht der Begriff der Gemeinschaft? dieß ist das höchste Problem der objectiven Ethik.

Indessen scheint die Voraussetzung, die dieser Frage zu Grunde liegt, einen Widerspruch zu enthalten, der ihre Lösung unmöglich macht. Denn das selbstgenugsame Wesen ist in seiner heiligen Vollkommenheit einer Ergänzung, wie die Gemeinschaft sie gewährt, weder fähig noch bedürftig: in bedürfnißloser Seeligkeit ruht es in sich selbst. Es kann in diesem genugsamen Wesen keine einzelne Wesensbestimmung gedacht werden, welcher die Gemeinschaft als ihrem Urbild so entspräche, wie der Geist der Wahrheit das

Princip der Logik und der Geist des Friedens und der Liebe der Religion Princip ist.

Aber diese Genugsamkeit selbst, diese vollkommene bedürfnißlose Selbstgenugsamkeit ist in sich selbst Kraft der Einigung, — ein Verhältniß in sich selbst, dem an einigender Innigkeit und inniger Selbstständigkeit Nichts verglichen werden kann, — das vollkommene Einigungsverhältniß, das Verhältniß unbedingter Einigkeit. Dies Genugsamkeitsverhältniß ist im Geist der Vollkommenheit das lebendige Band aller Vollkommenheiten, die allinsichumfassende und allinsichbeschließende Einigkeit: und dieß Verhältniß selbstgenugsamer Einigkeit ist das Princip der Gemeinschaft.

Gemeinschaft ist also Offenbarung, Darstellung, Verwirklichung dieses Verhältnisses selbstgenugsamer Einigkeit, — Darstellung und Verwirklichung der Einigkeit, die der Vollkommenheit Wesen ist. Damit Vollkommenheit sei und weil Vollkommenheit ist, darum ist Gemeinschaft: damit Genugsamkeit sei und weil sie ist, soll Gemeinschaft sein, die Allen genug thut, Genügen gewährt und Vollkommenheit. Aufgenommen in die Gemeinschaft, inbegriffen in der Gemeinschaft wird jedes Wesen der Genugsamkeit, die es für sich selber entbehret, theilhaftig: nur die Gemeinschaft entspricht dem Urbilde göttlicher Einigkeit und göttlich vollendeten Lebens und selbstgenugsamer Vollkommenheit.

Nicht der Einzelne in seiner Vereinzelung stellt das Wesen der Vollkommenheit dar, sondern nur die Vereinigung aller Wesen im Geiste der Wahrheit, die Verbindung aller Kräfte im Geist der Liebe, die Versammlung aller Wirklichkeit im Geiste des Friedens: der göttlichen Genugsamkeit entspricht nur das Reich der Natur und des Geistes in zusammenstimmender Einigkeit, nur Wesensvereinigung. Das Wesen der Gemeinschaft ist also Vollkommenheitsdarstellung durch Wesensvereinigung, Verwirklichung wahrer Einigkeit durch Vereinigung selbstständiger Wesen.

Völlig verschieden von diesem Einigkeitspostulate sind die Begriffe der Totalität, der organischen Einheit, des individuellen Le=

bens, mit denen sich die Metaphysik bisher begnügt. Diese Einheiten stellen nur die Arten und Grade der Selbstständigkeit dar, durch welche ein Wesen ein Etwas, ein Einzelwesen, ein Selbst ist. In solcher Einzelnheit und Selbstheit festgehalten ist das Individuum nur in abstractem Sinne selbstständig, eine Form der Selbstständigkeit, welche zur wahren Selbstständigkeit zu erheben nur die Wesensvereinigung, nur die Gemeinschaft im Stande ist. Individualität ist abstracte, formelle Selbstständigkeit, Gemeinschaft ist das Verhältniß gehaltvoller, concreter, realer Selbstständigkeit, in welchem begriffen das selbstische Wesen ein selbstständiges wird.

Die Form individueller Selbstheit ist die nothwendige Voraussetzung für die gehaltvolle und reale Selbstständigkeit: und es unterscheidet sich durch diese Selbstheit seiner Momente der Begriff der Gemeinschaft von den Begriffen mechanischer und organischer Einheit. Die Theile der mechanischen Ganzheit und die Glieder der organischen Einheit entbehren dieser Selbstständigkeit, und die Selbstständigkeit, welche die Gemeinschaft gewährt, ist eine gehaltvolle, weil der in die Gemeinschaft Aufgenommene ihr durch einen Act der Freiheit angehört, weil er seine Selbstheit ihr geopfert hat. Nur durch Opferung unserer Selbstheit, nur durch Vereinigung mit andern Wesen, nur durch Gemeinschaft gewinnen wir wahre, von Selbstsucht freie Selbstständigkeit. Diese Wesensvereinigung erhebt den Einzelnen über sich selbst, gibt ihm eine zweite höhere Natur, indem sie ihn von der Bedürftigkeit und Eingeschränktheit befreit, die der Charakter eines, nicht in sich genugsamen und doch der Freiheit fähigen, nicht wahrhaft selbstständigen und doch der Selbstständigkeit empfänglichen Wesens ist. Im Lichte dieser höhern Freiheit erscheinen uns die Triebe und Bedürfnisse heilig, welche Vereinigung fordern und wirken; auch sie beweisen, daß der Einzelne sich über sich selbst zu erheben, sich von sich selbst zu befreien, das Bedürfniß fühlt; diese Naturbedürfnisse sind zugleich die Forderung der sittlichen Freiheit, die Nothwendigkeit der sittlichen Liebe, der Freiheit und Liebe Gesetz.

Wie wird ein solches Verhältniß der Gemeinschaft entstehen,

wie müssen sich die in ihm Begriffenen untereinander verhalten, um es zu erzeugen?

Die erste dieser Bedingungen zur Hervorbringung dieses Verhältnisses ist die Gegen- und Wechselseitigkeit: die wechselseitige Betheiligung und Theilnahme der in ihm Begriffenen an dem Acte der Hervorbringung. Die andere Bedingung ist, daß sich ein jedes derselben in diesem Acte sowohl thätig als leidend verhalte. Ein jedes derselben verhält sich als Energie, übt einen Act der Selbstheit, der Selbstthätigkeit, durch den es seine Fähigkeit, sich aus sich zu verhalten, seine Aseität bethätigt und beweist. Indem aber ein jedes zumal diesen Act der Selbstbezeugung vollzieht, bietet sich jedes dem andern dar, um dessen Wirksamkeit aufzunehmen, in sich zu empfangen, und verhält sich also als Pathos. Freiheit und Hingebung, Wirksamkeit und Empfängniß, Selbstbezeugung und Selbstverläugnung, in jedem Moment von jedem der Geeinten wechselwirksam geübt, erzeugt der Wesen Gemeinschaft.

Das Resultat dieser Wechselwirksamkeit und gegenseitigen Hingebung ist also zunächst für das Individuum die Befreiung von den Schranken der Selbstheit, die Erhebung über sich selbst, die Gewinnung wahrer Selbstständigkeit. Dieß ist eine Auffassung des Wesens der Gemeinschaft, welche in allen Theorien die herrschende zu sein pflegt. Zugleich aber hat die Gemeinschaft eine von dieser Erhebung und Verselbstständigung des Individuums unabhängige, selbstständige Bedeutsamkeit: sie ist nicht nur Mittel zur Vervollkommnung und Beglückung der Geeinten, sondern sie hat einen innern selbstständigen Lebensgrund, einen innern selbstständigen Endzweck. Sie ist Darstellung und Verwirklichung der Einigkeit, die ihrer selbst Zweck ist, sie ist selbst Zweck ihrer selbst: sie ist um ihrer selbst willen, damit ein Verhältniß sei, welches die Einigkeit darstellt, die in sich vollkommen und genugsam ist.

Diesen doppelten Ursprung und Endzweck müssen wir in der Gemeinschaft anerkennen, diese doppelte Bestimmung hat die Gemeinschaft zu erfüllen und es ist ebenso wahr, daß der Ein-

zelne um der Gemeinschaft willen und für sie, als daß die Gemeinschaft für den Einzelnen und um des Einzelnen willen da ist. Wie aber auf der Anerkennung dieses doppelten Ursprungs und dieser doppelten Bestimmung die kräftige Gesundheit und Lebensfrische jeder Gemeinschaft beruht, so beruht ihr höherer Werth auf der Einsicht, daß diese doppelte Bestimmung in ihrer Wurzel nur Eine, daß in Wahrheit diese beiden Bestimmungen der Gemeinschaft nur mit und ineinander erreicht und erfüllt werden können. Der Gemeinschaft innerer Endzweck ist Vollkommenheitsdarstellung durch Wesensvereinigung. Soll diese Darstellung aber keine symbolische Darstellung, sondern eine lebendige und wahrhafte Verwirklichung sein, so ist sie zugleich Vervollkommnung und Beglückung der Geeinten, so müssen die in ihr Begriffenen wirklich und wahrhaftig der Kraft und des Glückes theilhaftig sein, welche bedürfnißlose Freiheit und Seeligkeit gewährt. Die Gemeinschaft erfüllt nur dann ihren Beruf, wenn sie die Vervollkommnung der Geeinten wirket, wenn sie die höhere Selbstständigkeit ihnen gewährt, die sie bedürfen und durch sie erreichen wollen; aber ebenso sind die in der Gemeinschaft Begriffenen nur dann dieses Glückes würdig und nur dann fähig, diesen Zweck zu erreichen, wenn sie die Gemeinschaft höher achten als sich selbst.

Ob der Mensch für den Staat da ist oder der Staat für den Menschen? So ist gefragt worden. Ehe wir aber diese Frage in unserm Sinne, nach dem Gesetze der Gemeinschaft, beantworten, müssen wir die Frage selbst einer Prüfung unterwerfen, wir müssen, damit sie eine Antwort zulasse, sie einschränken, ihr einen andern Ausdruck, eine andere Fassung geben. Auf dem Gebiete der sittlichen Gemeinschaft kommt Alles darauf an, die verschiedenen Pflichtgebiete, die verschiedenen Sphären der Gemeinschaft zu unterscheiden. Es ist unrichtig, dem Staat den Menschen gegenüberzustellen. Denn der Begriff des Menschen, der Menschlichkeit ist ein viel umfassenderer, als der des Staates; der Staat kann nicht alle Bedürfnisse des Menschen befriedigen, nicht allen seinen Kräften einen Wirkungskreis verschaffen; der Mensch

als solcher gehört einer höhern umfassenderen Gemeinschaft an, als der Staat ist. Wir müssen also nicht fragen, wie der Mensch als solcher zum Staate als zu seiner Gemeinschaftssphäre sich verhalte, sondern nur wie sich zu ihm verhalte der in diesem Pflichtgebiete thätige, in dieser sinnlichen Gemeinschaftssphäre begriffene Mensch, der Mensch als Bürger. Ist der Staat für den Bürger da oder der Bürger für den Staat? Der Staat ist für den Bürger da, um ihm die Bedingungen zu gewährleisten, unter denen er die Wahrheit nicht nur erkennen, sondern auch verkündigen, die Liebe nicht nur empfinden, sondern auch bethätigen, der Tugend und Freiheit eine äußere Verwirklichung geben kann; aber der Bürger ist auch da für den Staat, damit ein solches, durch sich selbst berechtigtes, selbstbedeutungsvolles Verhältniß sei, indem sich die sittliche Vernunft äußerlich verwirkliche. Deßhalb hat der Staat einen gerechten Anspruch auf die lebendige Theilnahme der Bürger an seinen Angelegenheiten, mit Aufopferung ihrer Ruhe, ihrer Zeit, ihrer Kraft: er kann fordern, daß der Bürger ihm Hab und Gut zu opfern bereit, daß er für ihn sein Leben zu opfern bereit sei: aber er darf nicht wollen, daß der Bürger den Menschen verleugne, daß er seiner höhern, allgemeinen Pflichten vergesse, daß er die Wahrheit ihm opfere. Nur dann ist der Staat wahrhaft eine Verwirklichung sittlicher Vernunftprincipien, und nur dann kann er fordern, daß der Mensch ihn anerkenne und für ihn lebe, wenn er sich seiner Schranke bewußt bleibt, wenn die Bürger den Zweck des Staates als ihren eigenen begreifen und ausführen, wenn er nicht sie hemmt in der Erfüllung ihrer allgemeinen, ihrer geistigen Pflichten, in der Befriedigung ihrer sittlichgeistigen Bedürfnisse. Wir leben im Staate, um sittlich handeln, um frei denken, um Liebe üben, um wahre Menschen sein zu können.

Wie mit diesem besondern Fall verhält es sich mit jeder Sphäre der Gemeinschaft. Sie ist nur, was sie sein soll, sie leistet nur, was sie schuldig ist, wenn sie den in ihr Geeinten die Freiheit giebt, die sie mit vereinzelter Kraft nicht gewinnen, die Selbstständigkeit, die sie als Einzelne entbehren, wenn sie die Menschen

besser macht, stärker, hochherziger, uneigennütziger. So nur stellt sie Vollkommenheit dar durch Wesensvereinigung.

Dieß also ist der Begriff der Gemeinschaft, ihr Princip und Wesen, ihre Voraussetzung und Bedingung, ihr Ursprung und Grund, ihre Bestimmung und ihr Endzweck. Ursprung und Grund, Bestimmung und Endzweck, obzwar in der Sphäre der geschichtlichen Entwicklung wesentlich verschiedene Kategorieen, sind in der Sphäre der Metaphysik des intellectuellen und sittlichen Geistes identisch und durften oben nicht unterschieden werden. Was für den Geist Endzweck seiner Selbstbestimmung ist, ist zugleich Ursprung seiner Thätigkeit, und was für ihn Bestimmung und Beruf ist, ist zugleich der Grund seiner Existenz. In dieser metaphysischen Sphäre treten diese Begriffe wechselseitig einer an des andern Stelle, so daß wir das Resultat der Gemeinschaftserzeugung, das ein zweifältiges ist, sowohl als einen zwiefachen Ursprung und Grund, als auch als den doppelten Endzweck betrachten konnten. Für die Sphäre der geschichtlichen Genesis aber hat die Gemeinschaft ihren Ursprung in der Hilfs- und Ergänzungsbedürftigkeit des Einzelnen, ihren Grund in seiner Vervollkommnungsfähigkeit, ihre Bestimmung in des Einzelwesens sich vollendender Vervollkommnung, ihren Endzweck in der Darstellung und Verwirklichung vollkommener Einigkeit durch Vereinigung selbstständiger Wesen.

c. Die Gebiete, die Formen und Arten der Gemeinschaft.

Wir haben bisher, um die Gemeinschaft nach ihrem allgemeinen Wesen zu betrachten, von den besonderen Formen und Arten der Gemeinschaft abstrahirt und die Kategorieen der sie construirenden Momente, die Begriffe der Selbstthätigkeit und der Hingebung nach ihrer allgemeinen Bedeutung gebraucht. Es ist aber ein Unterschied zwischen natürlichen und geistigen, physischen und ethischen Gemeinschaften, ein so wichtiger und wesentlicher, daß man im engern Sinne allein die geistig-sittlichen als solche fassen kann, im Unterschied gegen jede Zusammengehörigkeit von Naturwesen.

Das Princip der Besonderung, der Unterscheidung, der Bestimmung für den Begriff der Gemeinschaft suchen wir nicht in ihren äußern Wirkungen oder in ihren Beziehungen zu andern Begriffen, sondern das Princip der Mannichfaltigkeit und Bestimmtheit ist ein diesem Begriff immanentes. Der Begriff der Gemeinschaft enthält ein dreifaches Princip der Besonderung: eine Mannichfaltigkeit von Gemeinschaften ist gegeben erstens durch den Grund der Innigkeit und Selbstständigkeit dieses Verhältnisses, zweitens durch den besonderen Zweck einer solchen Vereinigung, endlich durch die bestimmte Weise, wie sich die Einzelwesen in der Gemeinschaft, als wirkende und empfangende, als selbstthätige und leidende, untereinander verhalten.

Durch den Gradunterschied der Innigkeit und Selbstständigkeit der Gemeinschaft entsteht eine Mannichfaltigkeit von Gebieten, durch die besonderen Zwecke der Gemeinschaften eine Mannichfaltigkeit von Arten, durch die bestimmten Weisen des Verhaltens der Geeinten eine Mannichfaltigkeit von Formen der Gemeinschaft. Die Form der Gemeinschaft ist also der Inbegriff der Bedingungen, durch die sie entsteht, die Art der Gemeinschaft ist die zusammenfassende Einheit ihres Ursprungs und Grundes, ihrer Bestimmung und Zweckthätigkeit: die Gebiete sind die Darstellungs- und Verwirklichungsacte ihres Wesens.

Das Princip der Besonderung nach dem Grade der Innigkeit des Verhältnisses umfaßt zugleich die beiden andern Unterscheidungsprincipien, nach der Art und der Form der Gemeinschaft. Aus dem Grade der Innigkeit und Selbstständigkeit folgt auch der Zweck und das Gesetz einer jeden Vereinigung, denn das Maaß, in wie weit es ihr gelingt, genugsame Einheit darzustellen, macht sie zur willkührlichen oder wesentlichen, zur natürlich nothwendigen oder geistig freien. Wir beschränken uns zunächst darauf, den Unterschied der Gemeinschaftsgebiete festzuhalten, indem wir Form- und Art-Unterschied bei der Betrachtung der sittlichen Gemeinschaft erörtern.

Bei dieser innern Steigerung der Einigkeitsverhältnisse kommt Alles darauf an, einzusehen, daß der Grad äußerer Nöthigung für die Zusammengehörigkeit mit der innern Nothwendigkeit der Einigung im umgekehrten Verhältnisse steht. Die innere Nothwendigkeit macht frei, ist das Gesetz der Freiheit, die Verwirklichungsform der Freiheit. Je mehr die Vereinigten durch äußere Nöthigung an einander gebunden sind, desto unselbständiger, äußerlicher, vergänglicher, desto werthloser ist ihre Vereinigung; und in dem Maaße, als sie gegen einander freier, selbstständiger sind, je mehr sie aus freiem Entschlusse und freier Liebe der Vereinigung angehören, desto innerlicher, fester, wesentlicher, desto werthvoller und beglückender ist ihre Gemeinschaft. Das innigste und unauflöslichste Verhältniß, der Genuß genugsamer Einheit und heiligen Glückes, ist nur da, wo durch den höchsten Zweck der Vereinigung die Vereinigten zur höchsten Freiheit verpflichtet, und der höchsten Liebe fähig sind.

Nach diesem Principe der Innigkeit und Selbstständigkeit der Einigung unterscheiden wir ein dreifaches Gebiet der Gemeinschaft. Denn Verhältniß, Einigung, Einheit ist (wie der Verf. in der „Idee der Freiheit" S. 49—53 von der Bedeutung des metaphysischen Verhältnisses in sich selbst gezeigt hat) entweder Beziehung oder Bezug oder wirkliche und wahrhafte Einigkeit.

Dies Gemeinschaftsgebiet der Beziehung, die äußerlichste dieser Einigungen, ist das Gebiet der unbeseelten Natur. Das Planetensystem ist eine solche Gemeinschaft der Beziehung. Diese Gemeinschaft ist, als die äußerlichste, nicht etwa die für die Erkenntniß leichteste, sondern sie ist uns am schwersten zu fassen; wir glauben aus den Wirkungen der Natur auf einen Bildungstrieb ohne Selbstbewußtseyn, auf eine Zweckthätigkeit ohne Verständniß seiner selbst, schließen zu können, dies sind aber durchaus unklare und sich selbst widersprechende Vorstellungen. Die alten Weisen haben den Gestirnen Leben und Seele zugeschrieben, die neuern Forscher haben das System der Himmelskörper als ein Resultat der Zusammenwirkung materieller Kräfte betrachtet. Es ist aber vielmehr ein metaphysisches Verhältniß, das sie vereinigt

und zusammenhält; es ist der schöpferische Ruf, der sie ins Dasein rief, die schöpferische Kraft, durch die sie sind. Werde! d. i. sei vollkommen! Vollkommen wie der genugsame Geist sei die Welt. Dies Gesetz der Vollkommenheit, dies Gebot der Liebe, dieser Ruf der Freiheit ist die schöpferische Kraft, die Alles zum Leben erweckt, die alle Wesen verbindet.

Das Gemeinschaftsgebiet des Bezugs umfaßt die Gemeinschaft der Lebendigen, ist die Lebensgemeinschaft. Das Leben in seiner Fruchtbarkeit, in seiner Kraft und Wahrheit und Unsterblichkeit beruht auf dem inbrünstigen Bedürfniß der Vereinigung, auf dem Acte liebender Vereinigung in Selbstaufopferung und Selbstgefühl. Das Bedürfniß nach Wesensvereinigung ist in jeder Form Trieb nach einem Ideale von Vereinigung und Vollkommenheit. Der schöpferische Hauch des Lebens, das sehnsüchtige Verlangen der natürlichen Liebe ist durch dieses Streben nach einem Vereinigungsideale geweiht und geheiligt.

Wirklich erreicht und wahrhaftig verwirklicht ist die Gemeinschaft im Reiche der Geister, als sittlich-geistige Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft umfaßt das Gemeinschaftsgebiet der vollendeten Einigung, d. i. der wahren Einigkeit. Wahre Einigkeit ist, wo die Kraft und Innigkeit der Zusammengehörigkeit der Momente in der Selbstständigkeit der sie in sich begreifenden Einheit begründet und ebenso diese freie Selbstständigkeit der Totalität auf der freien Selbstständigkeit der in ihr begriffenen Momente beruht. Ein solches Verhältniß freier Einigkeit, ein Verhältniß der Freiheit und der Liebe ist nur im Reiche der Geister, in der persönlichen, sinnlich-geistigen Gemeinschaft. Voll heiliger Schönheit ist die Harmonie des Himmels, voll heiliger Wonne der schaffende Lebenstrieb; aber höher und heiliger ist die Ordnung der sittlichen Welt, die sittliche Gemeinschaft.

B. Der ethische Begriff der Gemeinschaft.

a. Das Wesen der sittlichen Gemeinschaft.

Die sittliche Gemeinschaft gehört dem Gebiete wahrer Einigkeit an, ist ein wahres Einigkeitsverhältniß; dem Zwecke oder der Art nach ist sie ein Vernunftverhältniß, ein Verhältniß zur Hervorbringung der sittlichen Welt, zur Verwirklichung der Wahrheit; der Form nach ein Verhältniß persönlicher Wesen, ein freies Verhältniß, ein Verhältniß freier Liebe.

Die sittliche Gemeinschaft ist also ein wahres Einigkeitsverhältniß durch Vereinigung persönlicher Wesen in Freiheit und Liebe zur Hervorbringung der sittlichen Welt, d. i. zur Verwirklichung der Wahrheit.

Erstens. Sie gehört dem Gebiete wahrer Einigkeit an, sie erfüllt dieses Gebiet, sie umfaßt Alles, was ihm angehört. Sie umfaßt eine Mannichfaltigkeit von untergeordneten Gebieten der Gemeinschaft, von Gemeinschaftssphären, die nicht nur unter sich nach dem Grade ihrer Innigkeit, nach Zweck und Form, nach Art und Eigenschaft unterschieden sind, sondern auch, jede in sich selbst eine unendliche Mannichfaltigkeit von Formen und Modificationen, von Pflichtbeweisen und Verhältnissen trägt und erzeugt. Zu diesem Gebiete der sittlichen Gemeinschaft gehören nicht nur die im engern Sinne sittlichen Verhältnisse, sondern auch die Sphären der geistigen Gemeinschaft. Denn Sittlichkeit ist nicht ein abgeschlossenes Gebiet, das sein eigen Gesetz und seinen besondern Endzweck hätte, sondern Sittlichkeit ist sich verwirklichende Wahrheit, Tugend ist sich verwirklichende Weisheit. Weisheit ist der Tugend höchste Form, ist aller Tugenden Inbegriff: sie ist der Wahrheit und der Liebe, der Freiheit und des Friedens, aller Vollkommenheit lebendiger und selbstständiger Inbegriff. Sie ist Geist, der Liebe ist, Vernunft, die Liebe ist, Wahrheit, die die Liebe selbst ist, — sie ist also auch Tugend, und alle Tugend ist, was sie ist, nur als auf die Weisheit bezogen, nur so fern sie Weisheit werden will. Wie also die subjective Ethik, die Lehre von der

Tugend als sittlicher Persönlichkeit, nicht nur die Tugenden des sittlichen Sinnes und der sittlichen Gesinnung, die Tugenden des sittlichen Charakters und des sittlichen Gemüthes, sondern auch die des denkenden Geistes umfaßt, so umfaßt die objective Ethik, die Darstellung der sittlichen Gemeinschaften nicht nur die sittlichen Gemeinschaften der Ehe und der Freundschaft, der Kirche und des Staates, sondern auch die Verhältnisse der geistigen Gemeinschaft, der Schule, der Wissenschaft, der Literatur, den ewigen Bund der Weisheit.

Zweitens. Das Gebiet der sittlich geistigen Gemeinschaft ist also das Verhältniß innerlichster, wesentlichster Einigung, d. i. wahrer Einigkeit. Diesen höchsten Grad der Innigkeit hat diese Gemeinschaft, weil sie ein freies Verhältniß, ein Verhältniß freier Liebe ist. — Das Moment der Energie, der Selbstheitsact in diesem Verhältniß ist die Kraft der Freiheit, des Selbstbewußtseins: das Moment der Hingebung die Kraft der Liebe, der Selbstaufopferung. Denn die zur sittlichen Gemeinschaft Vereinten sind freie, selbstbewußte Wesen, sittlichgeistige Persönlichkeiten. Nur ein persönliches Verhältniß, nur ein in Liebe freies gewährt uns den Mitgenuß selbstgenugsamer Wahrheit und Güte.

Persönlichkeit ist nicht ein formeller Begriff, nicht etwa eine Steigerung der logischen Abstractionen des Etwas, des Eins, der Einzelnheit. In solchem formellen Sinn ist der Begriff der Persönlichkeit unfruchtbar und nicht fähig, Princip einer neuen Lehre, eines neuen Weltbewußtseins, einer höhern Weisheit zu werden. Sondern Persönlichkeit ist nur des Geistes, ein Moment der Geistigkeit in ihrer specifischen Bestimmtheit: Persönlichkeit ist die Einigkeit der Geistigkeit, der Inbegriff ihrer Unendlichkeit und Ganzheit, ihrer Selbstständigkeit und Seeligkeit. Sie ist der Ausdruck in sich befriedigter, in sich vollendeter Einigkeit und Genugsamkeit.

In welcher seiner Thathandlungen gibt der Geist seine Persönlichkeit zu erkennen? in welchem seiner Acte bezeugt er seine Persönlichkeit? Im Acte der Selbstständigkeit: der Geist ist

persönlich als der selbstständige, er ist persönlich, indem er als eines Selbstes sich bewußt ist, als ein Selbst sich fühlt, sich selbst zu seiner Mittheilung bestimmt. Persönlichkeit ist also erfüllte, gehaltvolle Selbstständigkeit, Geist als seiner selbst bewußter und sich selbst bezeugender, als sich selbst mittheilender und sich selbst hingebender.

Der persönliche Geist ist der sich hingebende und mittheilende, weil er der seiner Selbstständigkeit bewußte ist. Dieß Selbstbewußtsein ist seine Selbsterkenntniß, die Erkenntniß der äußeren Schranke und der innern Unendlichkeit seiner Natur; er weiß, was er ist, und was ihm fehlt, was er hat und wessen er bedarf, was er vermag und was er soll. In diesem Selbstbewußtsein, in welchem die Erkenntniß seiner selbst begründet ist, ist zugleich seine Fähigkeit sich hinzugeben und sich mitzutheilen begründet, sein Mitgefühl, seine uneigennützige Hingebung und Selbstaufopferung: er kann nicht anders, als sich selbst bezeugen, sich selbst hingeben und mittheilen, um in Andern das gleiche Bedürfniß zu befriedigen, die gleiche Selbstständigkeit hervorzurufen. Je selbstständiger der persönliche Geist ist, je eigenthümlicher und unbedürftiger, desto reicher an Liebe: die höchste Kraft der Selbstständigkeit offenbart sich in der Bereitwilligkeit zur Mittheilung seiner selbst, in der Entschlossenheit zur rückhaltslosen Hingebung, in offener Güte, in edlem Vertrauen, in Selbstvergessenheit, Selbstverleugnung und überfließender Liebe. Der höchsten Liebe ist nur die selbstständige Kraft fähig: der Kraft wie der Liebe ist es eigen, auch das, was sie hingibt, nicht zu verlieren, sondern um soviel zu gewinnen und reicher zu werden. Auf dieser Fähigkeit, sich durch sich selbst zu steigern, ruht die Unerschöpflichkeit der wahren Liebe und die Kraft der Selbstständigkeit, die nur in dem Glücke Befriedigung findet, das sie bereitet, in der Seeligkeit, die sie mittheilt.

Der Begriff der sittlichen Persönlichkeit fordert den Begriff der sittlichen Gemeinschaft und setzt ihn voraus, aber ebenso setzt dieser jenen voraus: keiner kann ohne den andern gedacht werden. Schleiermacher sagt mit Recht: „Ein eigenthümliches Dasein ist ein qualitativ von andern unterschiedenes, ein persön-

liches ist ein sich selbst von andern unterscheidendes und andere neben sich setzendes, welches also ebendeßhalb auch innerlich unterschieden sein muß. — — Die Begriffe Person und Persönlichkeit sind also ganz auf das sittliche Gebiet angewiesen und dort die Weise zu sein des Einen und des Vielen; denn das andere neben sich setzen ist dem Begriff ebenso wesentlich, als das sich unterscheiden. Je weniger ein Mensch oder ein Volk sich vom andern unterscheidet, um desto weniger persönlich ausgebildet ist es in seiner Sittlichkeit; je weniger es andere neben sich setzt und anerkennt, um desto weniger ist es sittlich ausgebildet in seiner Persönlichkeit". Also ist, wie wir unten zeigen werden, die Theilnahme an der sittlichen Gemeinschaft für die sittliche Persönlichkeit ein Bedürfniß, ein Recht, eine Pflicht.

Endlich. Ist die sittliche Gemeinschaft ein persönliches Verhältniß, d. i. ein Verhältniß der Freiheit und der Liebe, so folgt, daß der besondere Zweck dieser Gemeinschaft, der Zweck, durch den sie sittliche Gemeinschaft ist, ein Zweck der Vernunft, ein Vernunftzweck ist. Der Zweck der Vernunft aber ist nur die Wahrheit. Für den Geist kann nichts Zweck sein, als die Erkenntniß der Wahrheit und ihre Verwirklichung: der sittlichen Gemeinschaft Zweck ist die sittliche Wahrheit, d. i. die Verwirklichung der Wahrheit, die Hervorbringung der sittlichen Welt.

Unbewußt ihr selbst hatte dieser Trieb der Wahrheit auch in den Gemeinschaften der Natur gewirkt; in der sittlich geistigen Gemeinschaft ist dieser Trieb freier Zweck, bewährte Kraft. Alles, was der Geist ist und thut, ist Wahrheitserkennungs- und Wahrheitsverwirklichungsact: ein Geisterbund, eine Vereinigung selbstbewußter persönlicher Wesen ist ein Bund zur Erreichung dieses Zweckes, zur Erfüllung dieser Pflicht. Damit die Wahrheit zur Wirklichkeit werde, damit uneigennützige Weisheit herrsche und heilige Liebe, — damit eine sittliche Welt sei, dazu ist Geistergemeinschaft.

Diesem objectiven Zwecke entspricht als Motiv im subjectiven Geiste die sittliche Begeisterung, die sittliche Größe

und Hoheit. Auch die Herrschsucht und die Feigheit können für die Menschen Motive werden, Gemeinschaft zu wollen, der Gemeinschaft anzugehören. Aber diese unlautern Motive zerstören die Gemeinschaft selbst: nur die sittliche Hoheit und Lauterkeit, welche die Freiheit um ihrer selbst willen liebt, die Liebe um ihrer selbst willen will, ist fähig, die sittliche Gemeinschaft zu wollen.

Dieser Zweck der sittlichen Gemeinschaft ist zugleich das Gesetz für das Verhalten der sittlichen Persönlichkeit in der Gemeinschaft, die höhere Macht, der sie beide unterworfen sind, die ihre gegenseitigen Ansprüche ausgleicht, alle scheinbaren Collisionen entscheidet, alle scheinbaren Widersprüche löst.

b. Verhältniß der sittlichen Persönlichkeit zur Gemeinschaft.

Um das wahre Verhältniß der sittlichen Persönlichkeit zur Gemeinschaft darzustellen, müssen wir zuerst einem Irrthum begegnen, einer falschen Methode, die eine große Unsicherheit und Verwirrung in die ethischen und politischen Wissenschaften gebracht hat. Dieser Irrthum beruht auf einer über die Grenzen ihrer Anwendbarkeit hinausgetriebenen Analogie, auf dem Mißbrauch und der falschen Anwendung einer Kategorie, welche auf dem Gebiete der Natur zwar die höchste Form der Einheit bezeichnet, geistige Einigkeit aber, ein Verhältniß freier Liebe darzustellen nicht geeignet ist. Je mehr diese Vorstellung allgemein herrschend wird, desto mehr wird sie aufhören, in ihrem ursprünglich symbolischen Sinne verstanden zu werden, desto mehr wird sie an die Stelle dessen treten, was sie nur in halbwahrer Analogie ausdrückt.

Die Kategorie der organischen Einheit als eines innern und immanenten Principes, hat den menschlichen Geist von der mechanischen Ansicht der Natur befreit und die Naturwissenschaften regenerirt. Daß ein so fruchtbares Princip durch Analogie auch auf andere Gebiete übertragen würde, daß es auch in dieser Uebertragung geistig anregend und belebend wirkte, ist in der innern Zusammengehörigkeit der Natur und des Geistes, in der wesentlichen Verwandtschaft aller Wissenschaften begründet. Aber es ist nicht zu ertragen, daß die Ethik, daß die Politik, indem sie dieses

Princip per analogiam auch für sich in Anspruch nahm, den specifischen, wesentlichen Unterschied zwischen organischer Einheit und sittlicher Einigkeit übersah, vernachlässigte, völlig verkannte.

Mechanismus ist ein Zwangsverhältniß, Organismus ein Verhältniß der Nothwendigkeit, — sittliche Gemeinschaft ist ein Verhältniß freier Liebe und vernünftiger Zweck. Sie ist das Gebiet der Tugend, der freien selbstbewußten Thathandlung und der sich selbstaufopfernden Liebe: wir treten nicht in die Gemeinschaft, um als Glieder mit andern Gliedern ein Naturganzes zu bilden, sondern um sittlich wirken, um Tugend üben zu können, um mit andern freien und liebenden Menschen eine sittliche Gemeinde zu stiften. Der „Organismus" ist nicht fähig, ein so hohes und heiliges Verhältniß auszudrücken: Organismus ist Einheit, aber nicht, wie die sittliche Gemeinschaft Einigkeit, Eintracht, freie Liebe.

Nur wo Menschen einträchtig beisammen sind, durch freie Liebe und zu selbstbewußten Zwecken vereinigt, nur da ist sittliche Gemeinschaft. Viele haben die Vorstellung, als bliebe für den, der das Princip der organischen Einheit auf dem sittlichen Gebiete nicht will, nur übrig, das der mechanischen zu wollen. Als gäbe es kein drittes, kein höheres Princip der Staatenbildung und der geistigen Gemeinschaften. Wir wollen weder die mechanische, noch die organische Einheit, sondern die sittliche Einigkeit, freie Liebe, freie Hingebung, freie Selbstaufopferung — und das bewußte Streben nach sittlicher Wahrheit, die der Gemeinschaft inneres und immanentes Princip ist. So hoch der Mensch über der Natur erhaben ist, die Freiheit über der Nothwendigkeit, die Tugend über dem Leben, die Liebe über der Begierde, — so hoch erhaben ist die sittliche freie Gemeinschaft der Geister über der organischen Natureinheit.

Das wahre Verhältniß der sittlichen Persönlichkeit zur Gemeinschaft ist dieses, daß einerseits die sittliche Persönlichkeit, um die sittliche zu sein, der Gemeinschaft bedarf, andrerseits die Gemeinschaft durch die freie sittliche Persönlichkeit gewollt und hervorgebracht wird, —

daß der innere Endzweck der Gemeinschaft zugleich der selbstbewußte Zweck der in ihr Geeinten ist. Wo das eine dieser Momente verkannt, wo ihre Einheit nicht verstanden wird, ist wahre Gemeinschaft nicht möglich, ist die Stellung des Einzelnen zur Gemeinschaft eine erzwungene oder eine zufällige und willkührliche.

Zunächst ist klar, daß der Einzelne der Gemeinschaft bedarf, daß er nur durch die Aufnahme in eine sittliche Gemeinschaft von Selbstsucht und Eigennützigkeit frei und über sich selbst gehoben wird, daß er nur in einem solchen Vereine die Tugenden der thätigen Liebe und der Geselligkeit üben kann. Rechtlichkeit und Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue in Worten und Handlungen, — Vaterlandsliebe, Nächstenliebe, Menschenliebe, — Wohlthätigkeit, Großmuth, Selbstverleugnung, Uneigennützigkeit, — Thatkraft, Muth, Entschlossenheit, Heroismus: alle diese und alle ihnen unmittelbar verwandten Tugenden kann der Mensch nur üben im Verhältniß zu Menschen. Auch als intellectuelles Wesen können wir ihn nicht isolirt denken, er lebt in der Gedankensphäre seiner Zeit, nimmt Theil an der Gesammtheit und an der Gesammterrungenschaft aller Geister, er gehört der unsichtbaren Gemeinschaft der Geister an, und kann außer derselben gar nicht gedacht werden. Nur zum Behufe des Verständnisses über diese Einheit des Einzelnen und der Gemeinschaft trennt die Wissenschaft diese Begriffe, nur um ihre wahre Einheit zu beweisen.

Dieses Bedürfniß des Einzelnen aber ist nicht Bedürftigkeit, sondern Mittel zu seiner Verselbstständigung: was die Stoiker vom Weisen gesagt haben, bezeichnet am treffendsten, in welchem Sinne dem tugendvollen Manne die Gemeinschaft Bedürfniß sei. Sie ist ihm Bedürfniß, indem sie ihm Gelegenheit gibt, Tugend zu üben, ihm einen Wirkungskreis für seine geistige und sittliche Kraft eröffnet. Sapientem nulla re indigere et tamen multis illi rebus opus esse. — Ergo, quamvis se ipso contentus sit sapiens, amicis illi opus est, non ut habeat, qui sibi aegro assideat, sed ut habeat aliquem, cui ipse assideat, pro quo mori possit.

In diesem Sinne ist die Theilnahme an der sittlichen Ge-

meinschaft das Bedürfniß, das Recht und die Pflicht der sittlichen Persönlichkeit. Der Einzelne bedarf, um sittlich zu sein, der Gemeinschaft, er soll also ihr angehören. Mit vereinzelter Kraft und in vereinzelter Lage vermag er Nichts, er soll der Gemeinschaft angehören, damit er wirke, damit er von der Wahrheit zeuge, damit sich in dieser Sammlung und Einigung der Kräfte, die auf jede derselben zurückwirkt, ein Leben entwickle, das, in ewigem Wachsthum und innerer Steigerung begriffen, wie der Gesammtheit ewige Dauer so dem Einzelnen Unsterblichkeit und ewige Wirksamkeit verbürgt. In Gemeinschaft zu treten, in Gemeinschaft zu leben und zu wirken, die Zwecke der Gemeinschaft zu seinen eigenen zu machen, die Befriedigung ihrer Bedürfnisse für wichtiger zu halten, als die Befriedigung seiner eigenen, ist sittliche Pflicht. Daß die Gemeinschaft selbst eine sittliche sei, ist vorausgesetzt.

Von dieser geselligen, d. i. gemeinschaftsfähigen und gemeinschaftsbedürftigen Natur des Menschen hatten die Alten sehr klare Begriffe und Anschauungen: und vorzugsweise ist dieses Axiom in Aristoteles Politik herrschend und verbreitet über dieses Werk das Licht und die Klarheit evidenter und selbstgewisser Wahrheit. Der Mensch ist ein *ζῶον πολιτικόν*. Denn wer des Staates nicht bedürfte, wäre ein Gott, wer im Staate zu leben nicht fähig wäre, ein Thier.

Weniger allgemein anerkannt und minder tief gefühlt ist die andere Grundvoraussetzung der objectiven Ethik. Es gehört zum Wesen der sittlichen Gemeinschaft, daß der Mensch der sittlichen Gemeinschaft in Wahrheit nur dadurch angehört, daß er sie erzeugt. Er erzeugt die Gemeinschaft an seinem Theile, sofern er sie mit freier Zustimmung anerkennt, mit freiem Willen sie will, mit freiem Bewußtsein von der Wahrhaftigkeit und Heiligkeit ihres Zweckes sie liebt.

Sittliche Gemeinschaft ist, wo der Geist der Gemeine der Geist der Einzelnen ist — in Allen Eine Liebe, Eine Kraft. Ein Leben und der Zweck ihrer Gemeinschaft Allen bewußt, von

Allen gewollt, so daß die Geeinten nicht nur in ihr sich finden, von ihr sich getragen und gehegt wissen, sondern sie hervorbringen würden, wenn sie nicht wäre, und sie fortpflanzen, nicht weil sie ist, sondern damit sie sei. Nur dadurch ist sie eine sittliche, daß der Geist der Einigkeit und Eintracht in ihr lebt, daß Alle sie durch ihre freie Anerkennung bestetigen, durch diese Bestetigung hervorbringen. Diese Selbstständigkeit, mit der die Verbundenen der Gemeinschaft angehören, ist die wahre Bürgschaft ihrer Vortrefflichkeit und ihrer Festigkeit, Unauflöslichkeit, Ewigkeit. Denn je eigenthümlicher und schöpferischer ein jeder Einzelne ist, je mannichfachere Kräfte in ihr zusammenwirken, desto mächtiger und umfassender, desto schöner und edler die Gemeinschaft. Der Auflösung aber, der Vergänglichkeit, der Wandelbarkeit durch äußere Einflüsse ist eine solche Gemeinschaft nicht unterworfen, denn sie besteht durch das, was durch sich selbst ewig ist, weil ewig zu wirken ihm wesentlich ist, durch die **Freiheit** des Geistes, der in ihr sich bezeugen, durch die Ewigkeit der **Liebe**, die in ihr sich bethätigen, durch die **Wahrheit**, die sich ewig verwirklichen will.

Ist die sittliche Gemeinschaft eine durch den Geist der Freiheit und der einträchtigen Liebe erzeugte Einigkeit, so hat sie das hohe Vorrecht, den erhabenen Vorzug, daß man ihr in Wahrheit nur **aus freiem Entschlusse und durch freie Anerkennung** angehört. Zwar sind die Bande, welche uns an die Familie und an das Vaterland binden, zugleich Bande der Natur, natürlicher Gemeinschaft, und auch als solche uns theuer und heilig; aber sittlichgeistige Verhältnisse werden diese Gemeinschaften durch die Tugenden, die wir in ihnen üben, durch unsere Liebe und Treue. So finden wir uns, ohne durch selbstbewußten Entschluß in dasselbe getreten zu sein, in einem Verhältniß zum Staate, in dem wir geboren, zur Kirche, in der wir getauft sind; aber den wahren Staat und die wahre Kirche bilden nur die, die in freier Anerkennung mit selbstständigem Gemüthsentschlusse, mit persönlichem Antheil sie wollen und für sie leben. Die Stellung, die ein Jeder in solchem Verbande hat, gibt er sich selbst; er gehört

der Gemeinschaft in soweit, in dem Grade an, als er sie liebt und will.

Aus dem Zwecke der sittlichen Gemeinschaft aber folgt für diese Selbstständigkeit des Einzelnen, daß er der Gemeinschaft gegenüber die Freiheit seines Gewissens, die Freiheit seiner Ueberzeugung bewahren müsse. Die Verwirklichung der sittlichen Wahrheit, die Darstellung der Heiligkeit in der sittlichen Welt ist ein an sich selbst heiliger Zweck, dem die Gemeinschaft nicht minder, als der Einzelne unterworfen ist. Deßhalb ist die Gewissensfreiheit ein heiliges Gut und, sie zu wahren, unsere höchste Pflicht: sie ist das Zeugniß von dem heiligen Gott der Wahrheit, von der innern Selbstgewißheit der Wahrheit und der Heiligkeit: was gut und wahr sei, kann nicht die Gemeinschaft als solche sagen, dessen müssen wir innerlich und mit unbedingter Gewißheit sicher sein. Verleugnet die Gemeinde ihren wahren Geist, so soll der Einzelne, der ihn anerkennt, von ihm zeugen, ihn aussprechen und verkündigen. Denn ein jeder Einzelne ist für den Geist, der in der Gesammtheit wirksam und mächtig ist, verantwortlich; in Jedem soll der Geist der Wahrheit leben, der Geist der Heiligkeit wirksam sein. Dieser schöpferische Geist gibt sich nicht nach dem Maße menschlicher Abstractionen, er verliert nicht dadurch, daß ein Einzelner nur ihm treu bleibt und ihn bezeugt, er gewinnt nicht dadurch, daß die Gesammtheit ihn annimmt, und der in die Gemeinschaft Aufgenommene ist nicht minder verpflichtet, wenn dieser Geist ihr fehlt, ihr diesen Geist einzuflößen, als ihn, wenn sie ihn hat, von ihr zu empfangen.

Die sittliche Wahrheit ist der einzige Maaßstab der Beurtheilung und Würdigung dieses Verhältnisses, die einzige Richtschnur und das einzige Gesetz, wie wir uns zur Gemeinschaft und in ihr verhalten sollen. Erkennen wir sie an, so können wir uns nie in einer Collision befinden zwischen den Anforderungen der Gemeinschaft und den Aussprüchen unseres sittlichen Gefühls. Fordert die Gemeinschaft, was nicht an sich recht und gut, was dem Gesetze der göttlichen Gerechtigkeit, der Idee der Heiligkeit widerstreitet, so ist der Einzelne befugt und verpflichtet,

stellvertretend den Beruf der Gemeinschaft zu erfüllen, ihr wahres Wesen auszusprechen, in freier Lehre und durch das sittliche Vorbild seines Lebens, ihr wahres Wesen darzustellen; er ist verpflichtet, den Geist der Wahrheit und Heiligkeit gegen die Gemeinschaft, die ihn verleugnet, zu vertheidigen, die ewigen Ideen der Wahrheit und Heiligkeit gegen sie geltend zu machen. So kann es geschehen, daß der tugendvolle Mann, der, selbstständigen Geistes und Charakters, vorzugsweise Gemeinschaft zu stiften im Stande wäre, von der ihr wahres Wesen verleugnenden Gemeinschaft verkannt und verfolgt wird, daß er von ihr ausgestoßen wird oder sich von ihr lossagen muß, um diesem Geiste treu zu bleiben. Die Stoiker haben gesagt, es sei kein erhabeneres Schauspiel, als den starken Charakter im Kampf mit den Göttern zu sehen, dieß erhabenste Schauspiel, das sie meinen, ist vielmehr der Mensch, begriffen im Kampf mit der Gemeinschaft, die ihn verkennt, wenn er für sie leidet, und feindselig verfolgt, wenn er Alles ihr opfert. In solchem Kampfe entwickeln sich die lautersten, edelmüthigsten, heldenmüthigsten Charaktere. Im Herzen der unschuldig Verfolgten, der ungerecht Gekränkten entwickelt sich die standhafteste, vertrauensvollste, die edelste Liebe, die sich nicht erbittern läßt, die großmüthigste Liebe, die dem Feinde wohlthut, der wahre Liebesgeist der Gemeinschaft.

Wenn in einer Zeit die Tugendbegeisterung und der Enthusiasmus für die Wahrheit erloschen ist, so werden von der herrschenden Gesinnungslosigkeit falsche Bedürfnisse erheuchelt, um nur welche zu haben. In solchen Zeitaltern herrscht die Ansicht, als müsse man um jeden Preis, auch auf Kosten der Wahrheit, um den Preis jeder Tugend und der geistigen Würde Gemeinschaft suchen und fördern. Ein Vorurtheil, gegen welches die Wissenschaft mit allem Ernst und allem Nachdruck kämpfen soll; sie soll die Lehre von der Selbstständigkeit der Wahrheit, von dem heiligen Wesen der Tugend, als das höchste Gut der Völker schützen und vertheidigen, sie soll die Grenzen nachweisen, innerhalb welcher der Gemeinschaft anzugehören, eine unbedingte Pflicht ist, und über welche hinaus der edle Mann, um der Wahr-

heit treu zu bleiben, der Gemeinschaft entsagen muß. Gemeinschaft um den Preis der Wahrheit zu wollen ist der vollkommenste sittliche Widerspruch, und ist nicht dem Geist der Gemeinschaftlichkeit eigen, sondern der Willkühr, der Absichtlichkeit, der Intrigue. Eine Gemeinschaft, die, um sich selbst zu behaupten; dem Menschen Verleugnung des Wahrheitssinnes zumuthet, hört auf, eine sittliche zu sein, hat kein Recht zu bestehen, führt zu Täuschungen und zu gewissenloser Handlungsweise; und wer das Princip einer Lehre, eines Bekenntnisses, einer Gemeinschaft, wenn er dessen Unwahrheit und innere Unhaltbarkeit einsieht, ungeachtet dieser Einsicht in das Wesen desselben, nur deßhalb in Kraft erhalten und geltend machen will, weil es doch ein Band der Gemeinschaft sei, der begeht einen Verrath an der Wahrheit. Die Gemeinschaft entspricht nur dann ihrer Idee, und erreicht nur dann ihren Zweck, wenn sie die ihr Angehörigen zum offenen Bekenntniß der Wahrheit verpflichtet, wenn diese die Wahrheit höher achten, als ihre Vereinigung.

Die schmerzlichste, unheilvollste Folge dieser Wahrheitsverleugnung und Gewissenlosigkeit ist die Lehre, daß die Politik ein ander Gesetz habe, als die Ethik, daß der Staatsmann nach andern Grundsätzen handeln müsse, als der Mensch in seinen menschlichen Verhältnissen. Es ist Ein Geist der Wahrheit, der Tugend, des Rechts. —

Die Anerkennung der Wahrheit als höchsten Selbstzweckes, indem sie die scheinbar widerstreitenden Ansprüche der Einzelnen und der Gemeinschaft gegen einander ausgleicht, erhebt uns in ein über diesen Gegensatz erhabenes Gebiet, eröffnet die Quelle ewigen Lebens, aus der der Einzelne, wie die Gesammtheit, schöpft, um sich zu erfrischen, zu verjüngern, zu erneuern. Sie begeistert die reformatorischen Geister, welche an die Vervollkommnungsfähigkeit der Menschheit glauben und von der Nothwendigkeit ihrer innern Entwicklung und Vollendung überzeugt sind. Dieser freie Geist der Wahrheit gibt großen Männern den Muth, die bestehenden Gemeinschaften, die sie als sittliche anerkennen, mit ihren erhabenen Ge-

danken und Entschlüssen zu erfüllen, sie fortzubilden, ihrer Vollendung entgegenzuführen, — oder neue Gemeinschaften zu gründen. Der reformatorische Geist ist der gemeinschaftbildende Geist. Das Ideal der sittlichen Gemeinschaft wäre ein Band solcher Menschen, deren jeder mit seinem Geist den Geist des Bundes bezeugte, nicht nur symbolisch und mittelbar, sondern lebendig und schöpferisch, ein Bund solcher Charaktere, denen der Geist der Gemeinschaft die Energie gibt, wie wir sie sehen in den Gründern und Gesetzgebern der Staaten, in den Aposteln und Reformatoren der Kirche, in den Urhebern wissenschaftlicher Systeme.

Wie es aus dem Wesen der Persönlichkeit folgt, daß Jeder in dem Grade der Gemeinschaft fähig ist, als er fähig ist auf sich selbst zu ruhen, so folgt auch aus der Bestimmung aller Gemeinschaft, genugsame Einheit und wahre Selbstständigkeit darzustellen, daß der Einzelne, um der Gemeinschaft nicht nur als willenloses Glied anzugehören, sondern sie zu fördern, zu ihrer Vollkommenheit beizutragen, aus dem Verkehr der bestehenden Gemeinschaft in die Einsamkeit stiller Betrachtung sich zurückziehen müsse. Die Einsamkeit ist die stille Feier des Gemüthes, die stille Sammlung des Geistes; diese Verinnerlichung ist der Act geistiger Schöpfung. Die Einsamkeit wirkt belebend auf den Geist, erfrischend, beglückend; er schöpft aus ihr neue Kräfte, höhern Muth, tiefere Liebe, innigeres Gefühl der Wahrheit, — und Trost und Zuversicht. Nichts bezeichnet mehr die sittliche Gehaltlosigkeit, als die Unfähigkeit, allein zu sein, sich mit sich selbst zu beschäftigen, der Hang zu geselliger Zerstreuung, die Sucht nach geselligem Verkehr; und Nichts beweiset mehr geistige Tiefe und Innerlichkeit des Gemüthes, als die Fähigkeit, in der Einsamkeit glücklich, — mit Gott allein zu sein. Nicht nur das Talent entwickelt sich in der Stille, auch der Charakter bedarf zu seiner Ausbildung, um die wahre Selbstständigkeit und Energie zu gewinnen, der Einsamkeit, der Innerlichkeit, der stillen Sammlung. Die Gemeinschaft kann in ihrer Entartung ebenso viele Laster zur Folge haben, als sie ihrem Wesen nach Tugenden hervorruft. Gegen diese verderblichen Folgen schützt den Menschen gerade diese

selbstständige Kraft, die sich in dem Bedürfniß nach Einsamkeit kund gibt, und die Gewöhnung an zeitweise Einsamkeit.

Dieß ist das wahre Verhältniß des Einzelnen zur Gemeinschaft. Ist dieß wahre Verhältniß gestört, so wird die ausschließliche Herrschaft oder das einseitige Uebergewicht des einen Momentes über das andere zu Lehren und Zuständen führen, welche den Einzelnen seines Werthes, seiner Würde, und die Gemeinschaft ihrer seegenvollen und heilsamen Wirksamkeit berauben.

Das eine dieser beiden Extreme, die unbefugte Herrschaft oder das ungerechte Uebergewicht der Gesammtheit über den Einzelnen ist als geschichtlicher Zustand der Despotismus, die Form der asiatischgebildeten Staaten. Die Staatsform als solche ist nicht fähig, an sich selbst den Menschen zu dem zu machen, was er sein soll. Aber während edle und vernünftige Staatsformen durch ihren mittelbaren Einfluß die edelsten Kräfte in Thätigkeit setzen und so ein Mittel werden, männliche Tugend zu bilden, sind die despotischen Staatsformen nicht nur in besondern greuelvollen Folgen der Entartung, sondern an sich selbst unsittliche Verhältnisse, weil sie den Menschen nicht offen und wahrhaft, nicht uneigennützig und hochherzig machen, sondern unwahr und feige. Der Staat soll sittliche Kräfte wecken, die der Despotismus vernichtet: der Staat soll Muth und freie Selbstverleugnung, Heroismus und Aufopferungsfähigkeit fördern, der Despotismus aber flößt den Menschen die feige Liebe zum Leben ein, die Ueberschätzung äußerer Güter und schnöden Besitzes, die Selbstsucht und die Niederträchtigkeit.

Durch die Ueberzeugtheit von der ethischen Bedeutung des Staates ist Aristoteles der wahre Urheber der Staatswissenschaft (in ihrem Unterschiede von der Ethik); er hat den rechten Grund für sie gelegt, indem er sie in das Gebiet der sittlichen Freiheit erhob. Nur freie, nur sich selbst bestimmende Menschen sind ihm Bürger: der Staat ist ihm ein Verein der Freien. *Ἡ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν.* Freie Menschen vereinen sich zu einem sittlichen Zweck, — um Gutes zu thun, Großmuth zu üben, Wohlfahrt zu verbreiten, Vernunft darzustellen.

So hat Aristoteles die Politik als ein von der Ethik unterschiedenes, relativ selbstständiges, aber der Ethik untergeordnetes Gebiet erkannt.

Indessen auch in den antiken Staaten, obgleich die Alten groß vom Staate dachten, und ein großes Maaß politischer Freiheit genossen, ist dieses despotische Moment. Diese unberechtigte Uebermacht der Gesammtheit über die sittliche Persönlichkeit zeigt sich in den Republiken des Alterthums überall, wo der Mensch mit dem Bürger in Collision kommt: sie waren unfähig, die Sphäre der Menschlichkeit, das Reich der selbstständigen Wahrheit als über sie selbst erhoben zu erkennen. Aristoteles selbst ordnet alle sittlichen Verhältnisse dem Staate unter, der Staat ist ihm die allumfassende Gemeinschaft: — ἡ κοινωνία ἡ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. Die Alten haben gewußt, wer ein freier Mann ist, was Freiheit ist: αὑτοῦ εἶναι, sagt Aristoteles. Und doch haben sie die Unfreiheit der Sklaven ertragen, haben sie als ein wesentliches Moment in ihre Staatseinrichtungen mit aufgenommen und auf sie gerechnet. Und nicht nur haben sie dieß unsittliche Verhältniß der Sklaverei in ihr Volksleben aufgenommen, sondern auch die Verkündiger der selbstständigen Wahrheit, ihre Weisen, haben sie verkannt und verfolgt, angeklagt und verurtheilt. Sokrates ist verurtheilt worden, weil er die Wahrheit höher achtete, als die Gemeinschaft, weil er ein wahrhaft sittlicher Mensch war. Er hat die Unabhängigkeit seiner Ueberzeugung und die Freiheit seines Gewissens gegenüber der Gemeinschaft gewahrt, er hat gezeigt, was der Mensch ihr opfern soll und darf. Auf Alles hatte er Verzicht geleistet, was Andern wünschenswerth erscheint, aber die Wahrheit hat er nicht verleugnet. Den Glauben an die Selbstständigkeit der Wahrheit, die Ehrfurcht vor dieser heiligen Macht, das beglückende Freiheitsgefühl, das sie uns einflößt, kannten diese Staaten nicht.

Eine andere Form der Despotie ist die Folge theoretischer Irrthümer: die gewöhnlichste Täuschung auf diesem Gebiet ist die Verwechslung der absoluten und der relativen Gemeinschaften, die Nichtbeachtung des wesentlichen Unterschiedes, der zwischen dem

ewigen Reiche der Tugend und den geschichtlichen Staaten besteht, und der aus dieser Verwechslung hervorgehende Versuch, das selbstständige Reich der Sittlichkeit in solche Formen zu bannen, wie der Staat bedarf, oder den Staat an die Stelle des alle Gemeinschaftssphären umfassenden Reiches der Sittlichkeit zu setzen. Und zwar ist es öfter geschehen, daß dieser Versuch von Philosophen ausgegangen ist, also von Solchen, deren besonderer Beruf es gewesen wäre, die Selbstständigkeit der Tugend, die Freiheit des Gewissens, die Unabhängigkeit der Ueberzeugung zu wahren und zu vertheidigen. Platon und Hegel haben auf solche Weise den Staat und das Reich der Sittlichkeit identificirt. Indessen ist ungeachtet dieser Uebereinstimmung in Platons Politik und Hegels Rechtsphilosophie ein wesentlicher Unterschied.

Denn wenn Platon seinem Staate die Form eines Despotismus gibt, der nicht nur Eigenthum und Leben der Einzelnen dem Gesammtwillen und der Glückseeligkeit der Gesammtheit unterwirft, sondern auch Sitte und Religion, Kunst und Wissenschaft dem Staate überantwortet, ja die Ehe, die Familie ihm opfert: so thut er es in der Voraussetzung, daß solche Willkühr und Gewalt ein Reich der Tugend schaffen, in der Hoffnung, daß durch solche Mittel der Weisheit die ihr gebührende Herrschaft gesichert werde, im Einzelnen, im Staate, in der Weltgeschichte. Unerträglich ist dieser Geistesdespotismus, diese Verleugnung der Menschlichkeit, diese Vernichtung der ehelichen und der Familiengemeinschaft, dieser rücksichtslose Parallelismus der Stände und Tugenden, diese sich selbst widersprechende Herrschaft über den freien Geist. Aber all diese Widersprüche und sittlich empörenden Vorstellungen sind nicht wahre Folgerungen aus dem Princip des platonischen Staates, sondern ganz falsche Consequenzen. Das wahre Princip dieses Staates ist, daß die Weisheit herrsche, daß der Wille der Weisheit und die Begierde dem Willen und mit dieser der Weisheit unterworfen sei, daß ein Reich der Wahrheit sei. Die wahre Folgerung dieses Principes ist die Anerkennung vom wahren Wesen des Geistes, der nicht beherrscht, und vom wahren Wesen der

Tugend, die nicht in äußere Formen gebannt und nur durch Freiheit erworben werden kann. So ist also Platons Staat in seinem Princip sittlich und durch dieß große Princip von ewigem Werthe und unvergänglicher Wahrheit: aber in der Art, wie dieses Princip geltend gemacht wird, sich selbst widersprechend, sich selbst vernichtend.

Anders verhält es sich bei Hegel: Hegel stellt nicht, wie Platon, in der Form des Staates ein Reich des Geistes dar, sondern er setzt den Staat an die Stelle des Reiches der Tugend und Wahrheit: der Staat ist ihm die Vernunftgemeinschaft selbst, die allumfassende, allbefriedigende. Er ordnet die Familie, die Kirche, die wissenschaftlichen Vereine dem Staate unter, und doch sind diese sittlichen Verhältnisse nur in ganz beschränktem Sinne im Staate begriffen; in Wahrheit sind sie die umfassenderen, allgemeineren. Bei Platon sind die sittlichen Widersprüche falsche Consequenzen seines Princips, bei Hegel ist diese Ansicht vom Staat die nothwendige Folgerung aus seinem metaphysischen Princip. Denn Platons allgemeines Princip der Natur und des Geistes, wie er es im Timäus darstellt, ist das *ἀγαθόν*, die Güte Gottes: das Princip der Identitätsphilosophie und der hegelschen Metaphysik schließt den Begriff der sittlichen Persönlichkeit, die sittliche Freiheit und Liebe, nicht in sich. Nicht die organische Gliederung macht den Staat zu einem sittlichen Verhältniß, sondern die Freiheit, die Liebe, die Tugend seiner Bürger: sittlich ist nur die Gemeinschaft der Tugendhaften. Auf die Tugend kommt es dem hegelschen Staat nicht an, sondern auf die Gemeinschaft als solche. In ihr herrscht also ein abstractes Vernunftprincip, der Despotismus der formellen Abstraction. — Forster schreibt (Paris d. 16. April 1793): die Herrschaft, die Tyrannei der Vernunft, die eisernste von allen, stehe der Welt noch bevor. Je vortrefflicher die Sache, desto gefährlicher sei ihr Mißbrauch. So müsse die Herrschaft der Vernunft ohne Gefühl, „wie sie nach den Merkmalen der Zeit uns bevorsteht", unheilvoll wirken, bis ein Reich der Liebe beginnt. — Herrschen soll die Vernunft, aber nicht die Vernunft als Abstractum, sondern die uneigennützige Weisheit,

die Vernunft der Liebe, der Geist der Wahrheit und Heiligkeit.

Gegenüber der hegelschen Lehre müssen wir allen Nachdruck auf die Tugend, auf die sittliche Persönlichkeit legen. Der Mensch ist nicht dadurch sittlich und gut, daß er der Gemeinschaft angehört, aber die Gemeinschaft ist nur dann sittlich, wenn die in ihr Begriffenen gut und tugendhaft sind. Wenn auch der tugendhafte Mann die Gemeinschaft will und nicht anders gedacht werden kann, als in diesem Streben, Gemeinschaft zu bestetigen oder zu gründen begriffen, so ist doch die Tugend von der factischen Theilnahme an der Gemeinschaft, welche nicht in des Menschen freiem Willen steht, vollkommen unabhängig. Der Mensch kann die Tugenden, die der Gemeinschaft angehören, haben, ohne sie zu üben; weder freiwillige Zurückgezogenheit in stille Beschauung, noch die unfreiwillige Einsamkeit des ungerecht Verbannten, des unschuldigen Gefangenen hebt die Sittlichkeit des Tugendhaften auf. Aber umgekehrt das Gemeinwesen kann factisch nicht sittlich sein ohne die Tugend der Bürger: es ist nur sittlich durch diese Tugend, nur solange sittlich, als die Bürger, gleichgültig gegen den Genuß, Weisheit und Gerechtigkeit ehren.

Das andere Extrem, das der einseitigen Herrschaft der Gesammtheit über den Einzelnen entgegengesetzte, die einseitige Ueberschätzung, die Ueberhebung des Einzelnen über die Gemeinschaft, erscheint nie so ausgebildet zu einem geschichtlichen Zustande, indem sich der Einzelne gegen die Gesammtheit ausschließend verhielte. Von den Zuständen der Barbarei, die zur Gemeinschaftbildung noch nicht reif ist, müssen wir völlig abstrahiren, weil dieser Zustand außerhalb unserer Voraussetzung liegt. Die Vereinzelung dieses Lebens der Wilden ist indessen auch nur eine scheinbare. Wenn man aber auf dem Gebiet der staatenbildenden und gemeinschaftstiftenden Geschichte nach Erscheinungen umherblickt, in welchen das Gemeinschaftlichkeitsbedürfniß wenig ausgebildet ist oder im Verschwinden begriffen scheint, so können am wenigsten die reformatorischen Zeitalter, die, um neues Leben hervorzurufen, das alte aufgeben, als solche bezeichnet werden.

In der Geschichte des Völkerlebens trifft dieser Vorwurf solche anarchische Zustände, in denen alle an der geschichtlichen Bewegung Theilnehmenden und von ihr Ergriffenen dem Gesammtwohl ihr eigenes vorziehen.

In der Theorie zeigt sich diese Einseitigkeit als die unsinnige Voraussetzung, daß die Gemeinschaft nicht auf den ursprünglichen geselligen Neigungen und Bedürfnissen, dem ursprünglichen Wohlwollen, der menschlichen Natur beruhe, sondern ein Ergebniß des Kriegs Aller gegen Alle sei, ein Resultat allgemeiner Selbstsucht und allgemeinen Eigennutzes. Das Bestehen der Gemeinschaft ist selbst der thatsächliche Beweis von den ursprünglichen geselligen Neigungen und Bedürfnissen, vom ursprünglichen Rechtssinn und Wohlwollen, ja von der ursprünglichen Uneigennützigkeit der menschlichen Natur. Ohne sie wäre die Gemeinschaft unmöglich.

Aber auch die edelste Cultur kann in Schätzung ihrer selbst so weit gehen, der Pflicht der Gemeinschaft zu vergessen, den Menschen gegen sie gleichgültig zu machen. Alles scheint dieser Gesinnung nur in so fern Werth zu haben, als es dazu beiträgt, die geistige Bildung des Einzelnen zu fördern, und so den Genuß, den der Mensch an sich selbst hat, zu verfeinern, zu erhöhen, mannichfacher zu machen. Die romantische Liebe, als ein auserwähltes Mittel zu dieser Selbstverfeinerung und diesem Selbstgenusse, wird gepriesen und dargestellt; aber eheliche Liebe und Treue, männliche Freundschaft und Bruderliebe, Bürgertugend und Verbrüderung scheint mit ihrem Reiz auch ihren Werth verloren zu haben. In Deutschland war in der allgemeinen Bildung seit lange die Ueberschätzung der individuellen Cultur gegenüber den Tugenden der Gemeinschaft herrschende Richtung. Göthe ward nicht müde, an seine Zeitgenossen die Forderung zu stellen, daß ein Jeder sich nur mit dem beschäftige, was sein unmittelbarer individueller Beruf erheischt: eine Forderung, deren Erfüllung sittlich unmöglich ist; denn nur der ist seinen nächsten Beruf zu erfüllen im Stande, der ihn in der allgemeinen sittlichen Ordnung begriffen erkennt, der Herz und Sinn zu allgemeinen

Ideen erhebt und erweitert. Im Widerspruche mit dieser Beschränkung auf das individuelle Bedürfniß und den individuellen Beruf sagt er selbst in einem herrlichen Epigramme, daß das Heiligste sei, was die Geister, je tiefer es gefühlt wird, desto einiger mache. Wenn er aber im „Lehrbrief" sagt: „Nur alle Menschen machen die Menschheit aus, nur alle Kräfte zusammengenommen die Welt," — so folgert er aus diesem Satze nicht die Nothwendigkeit freier sittlicher Vereinigung aller Kräfte zur Hervorbringung der sittlichen Welt, sondern fährt fort: „Diese sind unter sich oft im Widerstreit, und indem sie sich zu zerstreuen suchen, hält sie die Natur zusammen und bringt sie wieder hervor." Es ist aber in Wahrheit die sittlich schöne Harmonie der Welt, zu deren Verwirklichung sich alle Kräfte in freier Liebe verbinden. Die Grundsätze, die in jener Culturepoche die Heroen der Literatur beherrschten, spricht W. v. Humboldt in seinen Abhandlungen über den Staat aus: „Das Menschengeschlecht steht jetzt auf einer Stufe der Cultur, von welcher es sich nur durch Ausbildung der Individuen höher emporschwingen kann; und daher sind alle Einrichtungen, welche diese Ausbildung hindern, und die Menschen mehr in Massen zusammendrängen, jetzt schädlicher als ehemals." Diese Ueberzeugung herrschte sowohl in der klassischen als in der romantischen Schule jener Literaturepoche.

Doch waren nicht alle großen Männer jener Epoche von dieser Richtung beherrscht. Schiller, begeistert durch die erhabene Moral der kritischen Philosophie und aus Herzensbedürfniß, sympathisirte mit den Patrioten des Alterthums, dachte groß vom Volke, fühlte den Werth männlicher Freundschaft und Verbrüderung. Der wahre Verkündiger einer bessern Zukunft war Herder — einer Zeit aufopferungsfähiger Liebe und Großmuth, in der der Mächtigste auch der Liebendste ist und das größte Talent auch den Geringsten nicht vergißt, in der sich die Menschen nur, um einander zu lieben, in Stände und Völker scheiden werden. Er hat die Menschen geliebt, nicht nur um dessen willen, was sie sind, sondern auch um das, was sie sein sollen, was sie sein werden.

Jene vorherrschend individuelle Richtung der Bildung und der sittlichen Gesinnung hat aufgehört die herrschende zu sein: eine Verwandlung, eine geschichtliche Umwandlung und sittliche Erneuerung des Volksbewußtseyns hat begonnen. Im bürgerlichen Gemeinwesen, in der kirchlichen Gemeinschaft wird jener Vereinzelungstendenz die Forderung nach geschlossener Vereinigung entgegengesetzt. In dieser Krisis der Geschichte des Volksgeistes kommt Alles darauf an, daß diese gerechte Forderung nicht zur rücksichtslosen, fanatischen, factiösen Tendenz, daß diese Vereinigung nicht eine bloß äußerliche, bloß scheinbare werde, daß sie nicht ein Werkzeug der Herrschsucht und ein Schutz der Feigheit ist, sondern ihre wahre Bestimmung erfüllt, zur freien Tugend und Liebe zu führen, zur wahren Selbstständigkeit, zur wahren Sittlichkeit. Jene Epoche war nothwendig, damit der wahre Begriff der sittlichen Gemeinschaft gewonnen, damit eingesehen werde, daß die Gemeinschaft nur dann sittlichen Werth hat, wenn sie die Selbstständigkeit des Geistes nicht unterdrückt, sondern erhöht, wenn sie das Rechtsgefühl und den Wahrheitssinn nicht beschränkt, sondern ausbildet, — und dann, wenn ihr nicht die Tugend gefährlich scheint *).

---

*) In der Abhandlung des Herrn Dr. Bayer: „Die Wahrheit der Religion," Bd. XI. S. 132. Z. 4 v. o. ist statt: „Eine äußere Gewalt" zu lesen: „Keine äußere Gewalt."

Zur spekulativen Theologie.

Vom Herausgeber.

Sechster Artikel *).

Die Idee der Weltschöpfung und Welterhaltung.

Indem der Verfasser die Reihe der Darstellungen aus der spekulativen Theologie nach längerer Unterbrechung wieder aufnimmt, muß er bekennen, daß diese Unterbrechung zuletzt freilich an der ungeeignetsten Stelle stattfand, — am Schlusse der Lehre von der Weltschöpfung, welche, nach des Verf. Behandlung dieses Begriffes, ohne die Lehre von der Welterhaltung, welche unmittelbar mit jener in Verbindung steht, kaum richtig oder vollständig zu beurtheilen war. Dadurch haben sich nicht sowohl Mißverständnisse jener Lehre an sich selbst ergeben, — die Beurtheiler meines Schöpfungsbegriffes haben vielmehr das zunächst Paradoxe und Befremdliche, welches er, an sich selber gefaßt, haben mag, bezeichnend genug hervorgehoben, — als vielmehr eine falsche Deutung dieses Begriffes in Bezug auf den ganzen Zusammenhang meines Systemes entstanden ist, welche allerdings fast unvermeidlich war, wenn man die (übrigens deutlich genug ausgeführten) Winke am Schlusse jener Abhandlung **) nicht hinreichend beachtete, durch welche der für sich unvollständige Begriff der Weltschöpfung in seinem innern Zusammenhange mit dem der Welterhaltung und der gesammten Weltzwecklehre nachgewiesen werden sollte. Nach mehreren Seiten hin und in wesentlichen

---

*) Vgl. den fünften Artikel: „die Idee der Weltschöpfung" im neunten Bande S. 196 ff., dieser Zeitschrift.

**) A. a. O. §. 26—29. S 231 ff.

Bestimmungen hat nämlich der Begriff der Welterhaltung an die Stelle desjenigen zu treten, was bisher als Weltschöpfung gefaßt worden ist; erst hier, wo Gott als das demiurgische Princip erkannt wird, kann auch die theistische Grundauffassung des Ganzen in ihrer vollen, unwiderstehlichen Evidenz hervortreten.

Unter diesen Umständen will der Verfasser die Schuld des bisherigen Mißverständnisses völlig auf sich nehmen, und ersucht nur den einsichtigen Leser — sofern es überhaupt möglich ist, die einzelnen Theile eines Ganzen vollständig zu verstehen und zu beurtheilen, ohne daß dies Ganze ihm gegeben wäre (die spekulative Theologie im Ganzen aber dem Leser vorzulegen, haben bisher vielfache äußere Abhaltungen und dazwischen sich schiebende Nebenarbeiten den Verfasser verhindert, — wiewohl der Plan dieses Ganzen längst ausgeführt vor ihm liegt), — das Studium der nachfolgenden Abhandlung mit dem der vorangehenden auf das Genaueste zu verbinden, und aus beiden erst über die frühere, — sowie über das Gesammte seiner Weltansicht, — ein Urtheil sich zu bilden.

Um nun an gegenwärtiger Stelle anzuknüpfen, wäre es zunächst erlaubt, außer der so eben gemachten Zurückweisung auf den Schluß der vorhergehenden Abhandlung (S. 23—29), auch an das zu erinnern, was bei einer andern Gelegenheit (Zeitschr. Bd. XI. S. 123 f.) über die metaphysischen Prämissen erinnert worden ist, auf welchen unser Begriff der Weltschöpfung und der Welterhaltung beruht. Doch ist es zugleich nöthig, einleitend noch an Allgemeineres zu erinnern.

1.

Unsere Begriffe sind nicht aus „reinem Denken" hervorgegangene oder „apriorische" in dem gewöhnlichen Sinne, d. h. Resultat einer reinen, (vermeintlich oder wirklich) Nichts aus dem Gegebenen aufnehmenden Begriffsentwicklung; und so lange man in unsern Philosophemen nur Begriffe einer abstrakten Dialektik sieht, dürfen wir behaupten, man habe sie nicht verstanden. Sie ergeben sich vielmehr aus dem denkenden Verstehen der universalen Weltthatsachen in ihrem nothwendigen Grunde und Principe, und ihr Inhalt

ist daher das Weltgegebene selbst, das universell Reale, nur zu seinem nothwendigen und allgemeinen Begriffe erhoben. Jenes aber, das universell Gegebene, ist der stete Anknüpfungspunkt unserer Beweise und der Stützpunkt für die Evidenz, — für die Widerlegbarkeit oder Unwiderleglichkeit derselben. — Denkt man daher an ihre Widerlegung, so kann man nur entweder gegen dies Erkenntnißprincip im Allgemeinen sich erklären und etwa den rechten Charakter der Metaphysik und des metaphysischen Denkens darin vermissen: — dieß ist geschehen, zugleich mit dem bestimmtesten Bewußtsein des darin enthaltenen methodischen Gegensatzes; und wir können uns nach dieser Seite hin mit der Erklärung abfinden, daß vorläufig beiderlei Behandlungsweisen der metaphysischen Probleme, je weniger sie dem Princip nach Etwas mit einander gemein haben, neben einander bestehen mögen ohne wechselseitige Berührung, und ohne Ansprüche auf einander zu machen. Das Ergebniß des Ganzen möge den Erfolg bestimmen, eben also, wie ja auch unwillkührlich und ohne ausdrückliches Zuthun ihrer Urheber die philosophischen Weltansichten ihren Bereich von Nachwirkung im Ganzen der spekulativen Entwicklung nur durch ihre Resultate gefunden haben.

Oder der Widerlegende hätte zu zeigen, wo das Gegebene falsch oder unvollständig von uns aufgefaßt, oder endlich das richtig Aufgefaßte falsch oder unvollständig gedeutet, in den Begriff erhoben worden sei. Durch diese Art der Widerlegung wäre zugleich jedoch das ganze Erkenntnißprincip anerkannt, wir ständen auf gemeinschaftlichem Boden: sie wäre mir der willkommenste Beitrag zur Förderung meines Unternehmens im Ganzen, weil die Betrachtungsweise selbst, aus der ich schöpfe, dadurch bereichert und erweitert wird. So sehr nun auch eine solche Förderung mir für früher dargestellte Theile meines Systemes, theils in Kritiken, theils in selbstständigen Entwicklungen eigener Philosopheme, zu Theil geworden ist; so haben doch die hier gerade in Frage kommenden Begriffe noch keinerlei dergleichen Prüfung erfahren. Wir nehmen darüber jeden dieser Dinge Kundigen zum Zeugen, welcher die neuesten, auch in dieser Zeitschrift (XI. S. 123) von mir erwähnten Verhandlungen darüber kennt.

2.

Aus derselben Quelle hat sich unsere Lehre von den Urpositionen und Monaden gebildet: sie ist Ergebniß eines nothwendigen Rückschlusses durch metaphysisches Denken aus einem also gegebenen Universum, wie es in seinen allgemeinsten Thatsachen erscheint. Die Widerlegung derselben hätte sich daher an die oben gegebene Anweisung zu halten; Protestationen, Aeußerungen der Befremdung, gelegentliche Bemerkungen über das schlechthin Unspekulative einer solchen Vorstellung können in dieser Frage Nichts entscheiden, welche ich allerdings für eine der wichtigsten und eine Principienfrage der gegenwärtigen Metaphysik halte. Ich wünsche dringend, sie auch von den spekulativen Forschern, d. h. von solchen, welche das Hegelsche System in irgend einem Sinne zu ihrem Ausgangspunkte nehmen, mit frischem, uneingenommenem Blicke in's Auge gefaßt zu sehen: und da ich aus diesem Umkreise bisher der Einzige war, welcher jenen Begriff in die Reihe der ontologischen Kategorieen eingefügt und im metaphysischen, wie realphilosophischen Zusammenhange nach seinen Konsequenzen zu verfolgen versucht hat, wünsche ich zunächst die metaphysische Begründung scharf und aufrichtig geprüft zu sehen, welche ich ihm gegeben. Man hat jedoch diesen Begriff, mißverständlicher Weise, für ein letztes Resultat meiner Ontologie, für eine zähe, unauflösbare Vorstellung gehalten, welche der Gewinnung einer absoluten Einheit unübersteigliche Schranken setze, so daß die Urpositionen und Monaden als ein Beharrliches und Letztes dem Absoluten und dem in ihm liegenden Einheitsbegriffe, mit einem allerdings schlecht verhehlten Dualismus, bloß gegenüber stehen bleiben sollen; wie diese Ansicht bei Leibnitz wenigstens nicht mit völliger Entschiedenheit überwunden ist, bei Herbart in ihrer vollen Schroffheit und Entschiedenheit behauptet wird: — während vielmehr die Ontologie diesen Begriff einer weitern dialektischen Behandlung unterwirft, — doch wiederum nicht ohne hierin mit dem Gegebenen parallel zu gehen, — in Folge deren sich die Nothwendigkeit erweist, jenen Begriff des unbestimmt qualitativen Mannigfaltigen zunächst als geschlossenes System wechselseitig sich ergänzender

und auf einander sich beziehender Urbestimmtheiten zu denken, welche ferner daher nur in einer absoluten, jenes Urbestimmte insgesammt in sich fassenden und setzenden Einheit, oder als dieser Einheit ewige Selbstverwirklichung, gedacht werden kann. Somit ist endlich die absolute Einheit (wir haben sie in den vorhergehenden Abhandlungen Gottes reales Wesen oder seine ewige Natur genannt) von dieser Seite der Betrachtung her das wahrhaft Höchste und Letzte.

3.

Aber jede dieser Urbestimmtheiten, indem sie sich selbst setzt und allen übrigen gegenüber in ihrer Eigenthümlichkeit behauptet, ist in diesem Selbstsetzen und in ihrer Selbstbehauptung nur ein Theil oder Glied jener allgemeinen, in ihr sich vollziehenden Einheit. Diese ist daher es eigentlich, die sich in ihnen verwirklicht, die ihre Einheit und damit zugleich ihre ewig sich erzeugende Totalität ist. — Hiermit ist aber die Selbstsetzung jeder Urposition nur Moment jener allgemeinen Setzung, in welcher die absolute Einheit ewig sich erneuert, und als dies stete allgegenwärtig Einende ihre eigene Mannigfaltigkeit und Unendlichkeit durchwirkt.

Hierin lag aber ein neues Problem: wie jene in der Mannigfaltigkeit einzelner Selbstsetzungen dennoch bei sich bleibende und ewig sich erneuernde, die eigene Unendlichkeit durchherrschende und überwindende Einheit selber zu denken, begreiflich zu machen sei? Damit ergab sich die Nothwendigkeit, von der realen Seite in Gott zur idealen, als dem wahren Grunde der erstern, aufzusteigen. Jene Einheit ist so lange ein abstrakter, unverständlicher Begriff, als sie nicht im absoluten Geiste ihren wahren Grund und eigentliche Begreiflichkeit gefunden. Aber auch dieses Princip, erwies sich, ist nicht in bloßer Abstraktion zu lassen: absolute Vernunft, absoluter Geist, unendliches Subjekt-Objekt u. dgl. sind nicht minder abstrakte, unverständliche und nichts erklärende Ausdrücke, als die einstweilige Bezeichnung einer absoluten (Welt-) Einheit es war. Erst im Gedanken des göttlichen Selbstbewußtseins ist der höchste, Alles erklärende Begriff erreicht. Das Princip der Trans-

scendenz über dem der Immanenz ist damit zunächst und im Allgemeinen befestigt, als der wahrhafte Real- und einzig der Erkenntniß genügende Erklärungsgrund auch für den Begriff der Weltschöpfung und Welterhaltung.

4.

Dennoch waren wir mit allem Bisherigen noch nicht bei dem eigentlichen Begriffe der Weltschöpfung angelangt: in Obigem nämlich ist nur das ewige Princip der Dinge, die Urposition jedes Endlichen und der sie verknüpfende allgemeine Zusammenhang, das Ineinander aller Dinge erkannt, vielmehr also das ewige Universum, die ewige, substantielle Wirklichkeit Gottes selber. — Hier aber hat wiederum die metaphysische Dialektik uns weiter geführt: es hat sich als widersprechend gezeigt, jene ewige Wirklichkeit gemein pantheistisch als ewiges Werden, als unendliche Verendlichung zu denken. Mithin ergab sich die Nothwendigkeit, die erscheinende Weltwirklichkeit (das gegebene Universum) schlechthin nicht als Gottes Wirklichkeit zu fassen. Hiermit war die Widerlegung der pantheistischen Weltansicht auch von dieser Seite vollendet.

Ebenso aber zeigt die erscheinende Welt Zweckverknüpfung: die nach Raum und Zeit entlegenen Weltdinge insgesammt beziehen sich (passen) auf einander; das zeitlich Vorangehende bereitet vor das Zukünftige u. s. w.; Raum und Zeit, das Trennende und (eben darum) Verendlichende der Dinge, zeigen sich in dieser Hinsicht daher zugleich überwunden von einer absoluten, die Dinge in einander ordnenden Macht: das werdende Universum, die endliche Welt ist zweckerfüllt. Eben damit aber hat sie sich als ein Beabsichtigtes, als Werk eines schöpferischen Denkens und Willens bewiesen. Zeigte das endliche Universum in seinem Werden bloß nothwendige, innerlich beziehungslose Aufeinanderfolge des Werdenden: so wäre damit der Gedanke einer Schöpfung überflüssig und die Annahme derselben unberechtigt. Der Begriff der Emanation oder dgl. könnte zur Welterklärung genügen. Die Existenz von Zwecken in ihm (in dem oben genau von uns festgestellten Sinne) entscheidet aber über den Begriff eines Wollens,

Beabsichtigens, als einzig gründliches Erklärungsprincip der Welt. Und erst hiernach war dann die Frage zu erledigen: was Schaffen sei, d. h. worin der Willensakt Gottes in Bezug auf die endliche Welt bestehe?

5.

Dieser Begriff wurde zuerst negativ bestimmt: — Es kann überhaupt Nichts werden, die Daseinsform des Endlichen annehmen, als was schon ist, in ewiger Realität; und umgekehrt: nur das Ewige (vor aller Endlichkeit schon Vorhandene, Präexistirende sowohl, als im Endlichen Dauernde) kann werden, in's Endliche übergehen. Werden (Geschaffenwerden) heißt daher nicht neu entstehen von irgend Etwas; denn in Wahrheit entsteht Nichts und vergeht Nichts; das Ansichbleibende wechselt nur.

Indem daher aus dem Begriffe des „Schaffens" überhaupt das Dasein eines Endlichen erklärt werden sollte, mit diesem Endlichen aber nichts (wahrhaft) Neues entstehen kann: ergiebt sich über jenen Begriff des Schaffens schon so viel, daß er nicht bedeuten könne — das Neuentstehenlassen von irgend Etwas. Jene Urpositionen und Monaden, die allem endlich Wechselnden zu Grunde liegen, werden daher vom Schaffen nicht berührt; sie sind das Ungeschaffene, die ewige, substantielle, allem Geschaffenen zu Grunde liegende Natur Gottes.

Dies entspricht allein auch allen frühern Resultaten, indem sich im Abschnitte „von der Idee Gottes" zeigte: Gott ist Alles in seinem unendlichen, selbsterzeugenden Leben, dem innern, realidealen Universum. Es ist nicht zu stark, die Annahme der gewöhnlichen theistischen Schöpfungstheorieen als Gedankenlosigkeit zu bezeichnen, dies Universum, diese Unendlichkeit, welche auch sie in Gott — wenigstens durch ihre Definition desselben als des allerrealsten Wesens — anerkennen müssen, — nun vermehrt werden zu lassen durch das Eintreten eines Geschaffenen, einer endlichen Welt. Ist Gott Alles, der „allerrealste", wie vermag durch die Schöpfung endlicher Dinge irgend ein Anderes oder Neues in den Bereich des Realen zu treten? Dies ist die unsers Wissens von Allen bisher übersehene Schwierigkeit im gewöhn-

lichen Schöpfungsbegriffe, dies der Knoten, den der Pantheismus zwar kühn, aber mit nur oberflächlicher Auffassung des ganzen Problemes, zerhaut, wenn er die ewige und endliche Welt, Gottes- und Weltexistenz eben zusammenfallen läßt. Die gemein theistischen Forscher aber, bevor sie nicht den Widerspruch ihres Schöpfungsbegriffes uns gelöst haben, können keinen Anspruch darauf machen, ihnen zu glauben, daß sie auch nur die eigenthümliche Schwierigkeit jenes Problemes erkannt, daß sie das Bedürfniß eingesehen haben, aus welchem unsere Lösung desselben hervorgegangen ist. Ihnen bliebe eigentlich nur übrig, die Schöpfung als ein Unbegreifliches zu bezeichnen und damit auf Metaphysik und spekulatives Gotteserkennen überhaupt zu verzichten.

Hier ist noch im Vorbeigehen an eine Auskunft zu erinnern, welche seit Schelling und Hegel ziemlich gewöhnlich geworden ist, um jenes Problem zu erledigen: Schaffen, sagt man, ist Uebersetzen aus dem Idealen in's Reale; das Geschaffene ist eine realisirte Idee. So gewiß dies eine wahre und höchst wichtige Bestimmung ist für den Begriff des Wirklichen überhaupt, eben so gewiß reicht sie deßhalb nicht aus, um den Begriff des Geschaffenen, endlich Wirklichen, in seinem specifischen Unterschiede vom Wirklichen schlechthin, dem Ewigen, zu begründen, also das Problem der Schöpfung zu lösen. Alles Wirkliche hat seinen Grund im absoluten Geiste, ist ein vom Urdenken Durchleuchtetes, vom Urwollen Gesetztes: dies ist, wie wir an seinem Orte gezeigt haben, die letzte und höchste Bedeutung der Kategorie von der Einheit des Idealen und Realen; und da das endlich Wirkliche in irgend einem Sinne seinen Grund im Ewigen haben muß, so läßt auch auf jenes die angeführte Kategorieenbestimmung sich anwenden; aber sie taugt oder genügt nicht, um den eigenthümlichen Begriff des Schaffens erkennen zu lassen. Vielmehr zeigt sich, daß, so lange in dieser Beziehung bei ihm stehen geblieben wird, wie dies dem ganzen bisherigen Charakter des von Schelling und Hegel begründeten Idealismus entspricht, das Schöpfungsproblem in seiner Eigenthümlichkeit nicht einmal gefaßt, viel weniger gelöst werden kann. —

6.

Dies führte uns zunächst zu einer positivern Bestimmung des Schöpfungsbegriffes. Der wesentliche Akt des Schaffens, indem er nicht die Bedeutung haben kann, ein schlechthin Neues zu setzen, vermag nur darin zu bestehen, der ewigen, in Gottes Wesen schon vorhandenen Realität eine andere Form der (nicht ewigen) Existenz zu geben. In Folge des Schaffens wird nur, tritt in die Form der Genesis ein, was ewig schon ist. Das ewige Ideal-Realuniversum (der göttlichen Lebenskräfte) geht durch den Schöpfungsakt in die Gestalt des Werdens, des Hintereinanderhervortretens der ursprünglich in Eins verbundenen Momente ein. Der Effekt des Schaffens daher (nur dieser Begriff bleibt übrig und nur so entspricht und erklärt er zugleich die universelle Thatsache des endlichen Universums) ist die Lösung der ursprünglichen Einheit, des Zusammenseins und Ineinanderwirkens jener Urpositionen und Monaden in der ewigen Natur Gottes, in deren Einheit sie eben ewig sind, aber nur ewig, ungetrennt Jedes mit Jedem zusammenfließend. Keines ist und wirkt hier als Gesondertes: bloß die Einheit wirkt in ihnen. Dies ist der innerlich feste, unauflösbare Bestand, der „Urstand", der endlichen Dinge in Gott; der sie auch in ihre Verendlichung begleitet, aus dem sie in ihrem Werden (ihrer kreatürlichen Selbstentwicklung) den Inhalt ihres Werdens schöpfen, und wodurch überhaupt nur begreiflich wird, wie sie in ihrer zeitlichen und räumlichen Abtrennung im erscheinenden Universum nicht auseinanderfallen, wie in ihrer Selbstheit und Verschlossenheit gegen einander dennoch ihre ewige Einheit hindurchleuchtet, d. h. wie sie zweckerfüllt sein können, und wie daher auch das erscheinende Universum das Gepräge jener Einheit stets zu bewahren vermag. Dieser ewige Urstand der Dinge in Gott, der durch ihre ganze Verendlichung hindurchreicht und darin sie trägt, wie er durch den Akt der Schöpfung gleichsam zurückgedrängt worden zu sein scheint, indem ein anderer Zustand derselben neben ihn tritt, — dieser ist es dennoch allein, welcher eine göttliche Welterhaltung und Weltregierung, in der Natur und Geisterwelt, in

eigentlichem ausdrücklichem Sinne, möglich und begreiflich macht. An diesen Begriff haben wir daher späterhin wieder anzuknüpfen.

7.

Daß nun der Grund dieser Umwandlung des ewig Geeinten in Gesondertes, — also der Zeitlichwerdung des Ewigen, ebenso der Trennung in ein räumliches Auseinander- und gegenseitiges Verschlossensein (Undurchdringlichkeit, Materialität) desjenigen, was ursprünglich in einander war und wirkte — das, worin eben der Schöpfungsakt besteht, — daß der Grund davon nur im Willen Gottes zu finden sei, dies liegt bis jetzt eigentlich nur darin, weil im absoluten Leben und in der absoluten Intelligenz Gottes für sich selbst und nach seiner ewigen Vollgenüge in Beiden, zufolge der richtigen Konsequenz einer gründlich theistischen Weltansicht, mehr der Grund des Nichtseins eines Endlichen, als seiner Existenz gefunden werden kann. — Soll also ein Endliches sein (wie es denn ist, was wir keineswegs zufolge einer apriorischen, aus der Idee Gottes folgenden Konsequenz, sondern aus der Erfahrung wissen): so kann es nur sein in Folge einer besondern Bewirkung jenes absoluten Princips, deren Grund wir, da wir dasselbe als intelligentes und persönliches erkannt haben, nur in seinem Willen finden können. Damit ist jedoch über den Begriff dieses Willens und die Art seines Wirkens noch Nichts vorausbestimmt: jenen können wir nur aus der Idee des Absoluten, diese aus ihrem Erfolge, in der wirklichen Welt, erkennen. In beiderlei Hinsicht haben wir die Frage beantwortet („Idee der Weltschöpfung" Bd. IX. §. 9. ff. §. 17.): nur ist dabei nicht zu übersehen — und dessen Nichtbeachtung mag den Anstoß gegeben haben bei unserer Bestimmung, daß jener absolute Wille in der Schöpfung einer endlichen Welt mehr als zulassender, denn als hervorbringender zu bezeichnen sei: — auch das Hervorbringende des Endlichen, sein Selbstsetzungs- oder Selbstschöpfungsakt (wie wir es bezeichneten) ist wesentlich und durchaus etwas dem Willen Verwandtes, freie Aussichselbstbestimmung, so gewiß nach unserer ganzen, durch die Ontologie begründeten Weltansicht, der Grund alles Wirklichen nur in der selbstbestimmenden (ewig und ungehemmt

lebendigen) Selbstverwirklichung des absoluten, hiermit zugleich von Selbstbewußtsein und Freiheit durchdrungenen Wesens gefunden werden kann. Somit ist, was sich in allen Kreaturen, als ihr eigentliches Verwirklichungs- und Bewegungsprincip regt, und sie eben zur Eigenheit oder Endlichkeit schärft, der Substanz nach nur der göttliche Wille; aber es ist der Wille der Unendlichkeit oder der Natur in Gott, nicht der Wille der Einheit oder Intelligenz (Weisheit). So bestände das Primitive, die Grundlage des Schöpfungsaktes darin — die weitere Folge desselben reicht eben in den Begriff der göttlichen Welterhaltung hinüber, worin der Wille der Weisheit das wirksame Princip wird, — daß der Wille der Unendlichkeit, von der Einheit losgelassen und eben darum vereinzelnd, Kreatürliches setzend, oder genauer — denn beide Momente fallen zusammen — damit selber Kreatur werdend, wirkt. Mit andern, an die frühere Darstellung mehr sich anschließenden Worten: — der Wille der Weisheit hat Etwas „zugelassen" durch die Schöpfung, in Existenz treten lassen, was unmittelbar nicht sein Werk ist. Und Zeugniß dessen, daß es sich also verhalte, daß Vieles in der Welt sei, welches nicht aus dem Willen der Einheit (Weisheit), sondern aus dem der Unendlichkeit stamme, giebt nicht nur die Geister- oder moralische Welt, sondern die erscheinende endliche Natur selber (vergl. a. a. O. §. 19.).

8.

In jedem Weltwesen daher liegt ein Willensprincip eingeschlossen, durch welches (einerseits) es sich selber erschafft. Aber weil dies Willensprincip nun zugleich doch in der Einheit des gesammten Universums befaßt ist und in Gott seinen Grund hat, die eigentlich göttliche Uranlage des Weltwesens, das Gottverliehene ist: so muß dieser universelle Selbstverwirklichungs- (Willens-)Trieb, das eigentliche agens in allen Dingen, (andererseits) zugleich als der göttliche Wille, wiewohl darum noch nicht als das höchste Willensprincip in Gott, bezeichnet werden. Und hier könnte man wieder glauben, daß wir in solchen Bezeichnungen nur mit abstrakten Begriffen oder mit Hypothesen uns

zu thun machen. Vielmehr stellen sie abermals nur die universelle Weltthatsache dar, in ihren allgemeinen Begriff erhoben: ein Beispiel oder — sofern man sich ideeller ausdrücken will — ein ebenbildliches Analogon jenes sich selbst, seine innere Realität explicirenden Universalwillens, liegt in jedem endlichen Dinge, ist die universelle Macht, welche wir in Allem thätig sehen, das wir Geschaffenes nennen und welches nur darum nicht bloß todtes Produkt ist. Jenes „Geheimniß," Wunder des Schaffens, das uns so transscendent und unbegreiflich dünkt, weil wir immer noch gewohnt sind, den Begriff von der Wirklichkeit zu trennen, beide nicht als Eins zu sehen und zu behandeln; — es liegt in jedem Saamenkorne, in jedem Keimzustande aufgeschlossen. Der Keim ist das ganze Wesen des künftigen Dinges in bloßer Einheit, aber eben darum nur noch unausdrücklich, noch „ungeschaffen." Aber zugleich ist im Keime, überhaupt in jeder Anlage oder Urposition, der Trieb und das Vermögen gegenwärtig, sich in diese Ausdrücklichkeit auseinanderzusetzen, sich zu „schaffen:" kurz dasjenige ist jedem eigenthümlichen, und als Eigenthümliches sich behauptenden Weltwesen beizulegen, was wir als das wahre und innerste Princip des unendlichen, im Wesen der Dinge eingeschlossenen Willens fanden. Das Universalprincip des Schaffens ist nur der Wille — begriffs- wie erfahrungsgemäß. In der Potenz, in dem „Wesen" der Urposition, sofern sie in der umfassenden Einheit des ewigen Universums eingeschlossen ist, ist schon Alles da, was die Wirklichkeit des Wesens nur jemals erlangen kann, aber noch in dessen Einheit verschlungen, von ihr bewältigt und unterdrückt. So wie jedoch, durch den in ihm hervortretenden Einzelwillen, jeder Moment ein Besonderes für sich zu sein anfängt, beginnt eben der Proceß der Verwirklichung: die Einheit ist nicht mehr allein da, sondern in ihr setzt sich die Mannichfaltigkeit der Momente, Theile, auseinander; diese existiren, zwar von ihr gehalten und getragen, aber doch als ein ausdrückliches, in Sonderung gegeneinander tretendes Mannichfaltiges von Theilen, so daß diese nun Mittel werden, daß die Einheit sich erst ganz, in voller Ausdrücklichkeit, durch sie

verwirklichen, an ihnen als das Sieghafte und Harmonisirende sich bestätigen kann. Dieser vor unsern Augen (falls wir denkend zu sehen vermögen) in allem Entstehenden auf unendlich verschiedene Weise sich vollziehende Proceß, universell gefaßt, ist der Schöpfungsproceß: der Uebergang aus einer ewigen Welt der Einheit (worin Gott allein existirt in seinem real-idealen Leben, wo also das Mannichfaltige, das All des Daseins noch nicht in Sonderung, als für sich Seiendes hervortritt) in diese Sonderung (wodurch Zeit entsteht und die trennende Bedeutung des Raumes) kann daher nur so gedacht werden, daß Gott nicht mehr ausschließlich nur mit seiner Einheit wirkt, daß er sie zurückzieht aus dem All jenes Realuniversums, durch einen das Mannichfaltige als solches „zulassenden" Willen.

So gewiß aber dieser, nach dem Resultate der ganzen bisherigen Untersuchung, in das höchste, intelligente Princip Gottes zurückgreift, Wille der „Weisheit" ist: so kann der Schöpfungswille, im bezeichneten Sinne gerade, nur als Werk eines freien Entschlusses gefaßt werden, welchem daher Zwecksetzung zu Grunde liegt, ebenso einerseits ein universeller, wie andrerseits ein höchster Weltzweck, um dessen willen der ganze Proceß der Weltschöpfung, das Endlichwerden der Urpositionen, ursprünglich allein begonnen hat. Die letztere Seite des Problemes hat nun eben die Lehre von der Welterhaltung weiter durchzuführen.

9.

Wenn wir daher noch einmal auf den Begriff der Weltschöpfung zurückblicken wollen, wäre in ihm eine doppelte Seite zu unterscheiden, in deren geschiedene Hälften sich die bisherigen Weltansichten meist getheilt haben, während wir erst in der Einheit und Vermittlung beider die Wahrheit erkennen können.

a) Jedes Weltwesen ist nur durch selbstschöpferischen Akt, aus eigenem Verwirklichungstriebe (Willen) heraus, was es ist und als welches es sich den Andern gegenüber behauptet. Jedes eigentlich Wirkliche schafft sich selbst aus der eigenen

Urposition; genauer: diese ist das Selbstschöpferische durch den innern, ihr eingebildeten Willen.

b) Dies Selbstschaffen jeder, damit endlich gewordenen, Urposition, jeder also bethätigte Einzelwille ist jedoch zugleich nur Moment des universellen Willensprincips in Gott, welches die endliche Welt schafft: dies ist das in allen Weltschöpfungsakten der einzelnen Weltwesen eigentlich Wirksame und Gegenwärtige: jener ist nur ein besonderer Akt des allgemeinen Schöpfungswillens. Aber auch dieser Begriff ist nicht in der gewohnten Einseitigkeit zu fassen, so daß der Moment der Selbstschöpfung des Endlichen dabei in den Hintergrund gedrängt oder vergessen wird. Beide Seiten zusammenfassend wäre also zu sagen:

c) Die Selbstschöpfung jedes Weltwesens aus dem eigenen (zur Verwirklichung gelassenen Willens-) Triebe fällt eben zusammen mit seinem Geschaffenwerden durch Gottes allgemeinen Willen, indem sich gezeigt hat, daß jener durchwirkende Universalwille Gottes das in allen geschöpflichen Urpositionen gegenwärtige, sie ausschaffende (ihren Einzelwillen zur Selbstschöpfung entzündende) ist. So ist die Selbstthat jeder Urposition nur, wie gezeigt worden, ein Moment in dem allgemeinen Willen Gottes zur Schöpfung; nur in Folge desselben und aus dem ewigen Grunde seiner Realität schöpfend verwirklicht sie sich. Hier ist jedoch wiederum die doppelte Seite in diesem Willen nicht zu übersehen: der Hauptmoment des göttlichen Schöpfungswillens, der von Intelligenz und Weisheit getragene, besteht darin, den Einzelwillen der Urpositionen eben nur zur Verwirklichung kommen zu lassen, die eigene durchwaltende Macht und Einheit ihnen gegenüber zu hemmen, und sie dadurch als Andere, Selbstständige gegen diese Einheit oder sein eigenes Wesen, in sich zuzulassen (was eben darum wahrhaft begreiflich nur werden kann aus der Annahme eines bewußten Willensaktes, eines freien Entschlusses in eigentlichster Bedeutung). Was aber in den Urpositionen will und zur Vereinzelung wirkt, ist der Substanz nach nur jener Universalwille der göttlichen Natur, das Fürsichwirken der

realen Lebenskräfte in Gott, in ihrer bloßen Realität, außer der Einheit oder ihrem geistigen Bande. Es ist ein göttliches Pfund, mit dem alle Weltwesen wuchern, das als eigenes ihnen geliehen ist.

So nur und so allein ist, wie gezeigt worden, die Universalthatsache oder endliche Welt zur genügenden Verständlichkeit gebracht; aber es ist auch erklärt, was das eigentlich Paradoxe und Widersprechende im Begriffe des Geschaffenen war (dies Problem also gelöst): wie ein Anderes in Gott sein könne, also ein Solches, welches nicht mehr Gott oder gottgleich ist, und welches dennoch durch Gott sein soll. Es bestätigt sich auch von dieser Seite, daß Schaffen gerade Zulassen, Platzlassen für ein Anderes bedeutet, für das Wirken derjenigen Kräfte in Gott, welche an sich selber nur untergeordnete Theile sind, wie wenn sie selbstständige, absolute wären. Hieraus allein läßt sich begreifen, wie das Geschöpf, wiewohl aus Gottes Wesen und durch Gott, dennoch zugleich das wesenhaft Unvollkommene, dem Umschlagen in sich und der Entartung Preisgegebene sein könne, weil es nicht Effekt des Höchsten in Gott, seiner Einheit und intelligenten Macht ist, wo ihm sonst, als göttlichem Produkte, auch gottgleiche Vollkommenheit und Vollendung zukommen müßte, sondern weil es nur Folge ist des für sich Wirkenlassens seiner Natur.

Durch diesen Begriff der Schöpfung ist aber auch die theistische Weltansicht befestigt und der Begriff des Endlichen und Ewigen, wie uns dünkt, auf begreiflichere, Vernunft und Erfahrung versöhnendere Weise vermittelt, als es bisher geschehen sein möchte. Sonst bleibt bei konsequentem Denken eigentlich nur die Wahl: entweder akosmistisch das Dasein jedes Endlichen zu läugnen und Gott in seiner Ewigkeit als das allein Wirkliche zu setzen, oder atomistisch das Endliche selbst als allein Wirkliches und damit Ewiges zu setzen. Beide Ansichten sind aber schon ihren allgemeinen Principien nach in der Ontologie widerlegt worden.

10.

Vom Standpunkte unseres Schöpfungsbegriffes aus scheint

sich nun auch jene vielerörterte Alternative einer zeitlichen oder ewigen Schöpfung ganz von selbst zu erledigen, über deren vermeintlich unversöhnbaren Gegensatz und wechselseitige Ausschließung die bisherige Theologie, und selbst Strauß in seiner Glaubenslehre (I. S. 643. ff.) sich noch nicht haben erheben können. Wir glauben vielmehr beide Momente als wesentlich unabtrennliche verbinden und auf einander beziehen zu müssen: die ewige Schöpfung ist der zeitlichen immanent und umgekehrt ist diese nur durch jene und in jener möglich, so daß die ewige (das ewige Ideal-Realuniversum in Gott) die Substanz und zusammenhaltende Einheit der zeitlichen ist, so wie wiederum in der zeitlichen, der Genesis und stetem Anfangen preisgegebenen, nur der Inhalt sich verwirklicht, der in der ewigen primitiv existirt. An der zeitlichen, endlichen Welt, als dem uns gegenwärtigen Ausgangspunkte, ergiebt sich aber für unsere Betrachtung die Nothwendigkeit zur ewigen aufzusteigen, keineswegs jedoch als einer jenseitigen und unserm Erkennen verschlossenen, sondern um in ihr den immanenten Grund der endlichen zu finden. So ist diese vielmehr die zeitliche und ewige zugleich; beide Momente sind in ihr zur Einheit eingegangen, beide aber gleich sehr in dieser Einheit zu unterscheiden.

11.

Die Ursache der bisherigen Verwirrung nach der einen wie nach der andern Seite hin lag zunächst offenbar darin, daß man den Begriff der Zeit absonderte von dem der endlichen (zeitlichen) Schöpfung und nun sagte, um dem Begriffe der ewigen Schöpfung zu entgehen: die Welt sei in der Zeit erschaffen. Damit entstand die bekannte, schon von Augustinus herausgehobene Schwierigkeit, die von jeder Vorstellung eines einmaligen Anfangens oder Angefangenhabens der Welt innerhalb der Zeit, in einem bestimmten Zeitmomente, unabtrennlich ist: man fragte und mußte fragen, was da gewesen sein möge, bevor die endliche Welt war? Und Ewigkeit hieß nun das vor der Zeit Fallende. Man hätte sich nur antworten können: auch bloß End-

liches! Und das „Ewige" ward hiermit zu einer besondern Art des Endlichen. Und so blieb man bei dem begrifflosen und in Wahrheit Nichts erklärenden regressus in infinitum, der den zeitlichen Anfang der Welt dennoch ins Unendliche zurückschieben muß. Aber hiermit hatte man den Begriff der Schöpfung mit einem mystischen Dunkel von Unbegreiflichkeit umhüllt, welches nur ein künstlich gemachtes, nicht im Probleme liegendes ist. Das beste Zeugniß dafür sind die vielfach angeführten Utzischen Verse, welche die Verlegenheit des Nichtdenkenkönnens und der Begrifflosigkeit trefflich ausdrücken:

Wie Gott die Ewigkeit einst einsam durchgedacht,
Warum jetzt, und nicht eh', er eine Welt gemacht, — —
Wie ewig ward zur Zeit:
Das soll ich nicht versteh'n und kein Geschöpfe fragen u. s. w.

Das wahre, zunächst freilich nur negative Resultat all dieser Reflexionen ist vielmehr so auszusprechen: daß überhaupt einmal in der Zeit die Welt nie angefangen haben könne. Jede Vorstellung eines solchen Anfangs innerhalb der Zeit wäre widersinnig und ungereimt: dieser Begriff der zeitlichen Schöpfung ist überhaupt widerlegt. Aber hiermit glaubte man unwiederbringlich dem entgegengesetzten Begriffe der ewigen Schöpfung sich entgegengeführt und hielt denselben für vollständig erwiesen (vgl. Strauß a. a. O. S. 644); während eine besonnene Ueberlegung vielmehr zeigen mußte: daß es ebenso ungereimt sei, die endliche Welt als ewig zu setzen; denn dies widerspricht ihrem Grundwesen, endlich, durchaus anfangend und endend zu sein. Man stellt hier begriffloser Weise das Ewige dem unendlich Endlichen gleich, einem unablässigen Anfangen und Enden, während das Ewige eben das Anfanglose und Unveränderliche, dauernd-Vollendete, Anfang und Ende zugleich ist, somit erhaben über jede zeitliche Bestimmung, aber zugleich Substanz und Inhalt des zeitlich-Werdenden.

12.

Nach unserm Begriffe des Schaffens hat sich als Grundbedeutung desselben gezeigt — das gesonderte Hervortreten-, Sich-

entwickelnlassen desjenigen, was im ewigen Wesen Gottes eben darum das Eine, Vollendete ist, dasjenige, in welchem Anfang und Ende in einander greifen, — was keineswegs ein negativer, sondern der einzig positive, selbstständige und sich selbst erklärende Begriff alles Realen ist, derjenige zugleich, welcher allein ein endlich Wirkliches erklärlich macht. Daher ist die Form des Nacheinander, der Zeit (sowie andererseits die der trennenden Räumlichkeit), die mit der endlichen Welt zugleich gesetzte Folge des Einen Schöpfungsaktes. Schaffen heißt unablässiges Anfangen- und Uebergehen-, Genetischwerdenlassen des an sich Ewigen; daher die Schöpfung der (endlichen) Welt zugleich die der Zeit ist, aber nicht der Zeit als eines besonders Existirenden, sondern als der Existentialform der endlichen Welt. Die Genesis, ihr von Zeit Durchdrungensein macht sie eben zum Geschaffenen, zu etwas von Gottes ewigem Wesen und Wirklichkeit generisch (toto genere) Unterschiedenem, ohne daß sie darum doch aufhörte, in Gott zu sein und nur durch Gott Fortbestand zu haben; — was nun ferner die dem Begriffe der Weltschöpfung ebenso unabtrennliche Bestimmung der Welterhaltung ist.

Anfang der Welt, des endlichen Universums (ἀρχὴ, ἐν ἀρχῇ, sofern dieses Wort nicht geradezu die Ewigkeit bedeutet), kann daher in keinem Sinne bezeichnen einen Beginn in der Zeit, welcher ein für allemal geschehen und nun vorbei wäre. Gegen diese Vorstellung tritt der vorhin bezeichnete Widerspruch eines regressus in infinitum in seiner Berechtigung ein. „Anfang" drückt hier vielmehr das Doppelte aus: Zuerst das Verhältniß des absoluten innern Bedingtseins derselben durch Gott, ihr ununterbrochenes Anfangnehmen (Daseinschöpfen, Erhaltenwerden) durch ihn; — und zwar ebenso in Betreff der Totalität des Weltzusammenhanges, als in Rücksicht des einzeln aus seinem ewigen Grunde (Urposition) in die Genesis (seine Zeit) Eintretenden. — Aber dies ihr stetes Bedingtsein und Anfangnehmen ist sodann eben ihre Zeitlichkeit, weil hier successives Hervortreten, Entfaltung des im ewigen Wesen Gottes in einander Gezogenen und Verbundenen, thatsächlich stattfindet. Der Grund der

Schöpfung (das im Schaffen, wie Geschaffenen, Wirksame) ist ewig, darum in jener unendlich dauernd und gegenwärtig: aber eben darum ist das Geschaffene ein aus diesem Anfangendes, d. h. Zeitliches. Die Ewigkeit daher (in diesem bestimmten metaphysischen Sinne) ist weder vor der Zeit, noch nach ihr zu denken, sondern ist der stetig ruhende Grund der Zeit und der zeitlichen Dinge, aus dem die entstehend-vergehenden Momente des endlichen Weltdaseins immer hervor-, in das sie immer zurücktreten. Die Zeitlichkeit ist im Ewigen, getragen von ihm und stets aus seiner Fülle hervorquellend.

Es wäre daher ein ebenso unspekulativer Ausdruck, zu sagen: die Schöpfung sei ewig, anfanglos, da sie vielmehr durch und durch Anfang, Endlichkeit, Abhängigkeit ist in dem nachgewiesenen zwiefachen Sinne: — als von der andern Seite es falsch wäre, darum zu behaupten, daß Gott sie in der Zeit erschaffen habe; sondern sie schaffend, erschuf (erschafft) er die Zeit: die real erfüllte und aus der Substanz des Ewigen real sich entfaltende Genesis des Endlichen ist eben die Zeit (Zeitlichkeit); so daß es nun eine contradictio in adiecto wäre, zu fragen: was da gewesen sei, ehe die Welt (Zeit) war? Es wäre gleichbedeutend der sinnlosen Frage: welche Zeit war denn vor der Zeit? (Doch schon Augustinus hat diese Vorstellungen scharf und mit treffendem Ausdrucke abgewiesen *) und überhaupt ist von der orthodoxen Lehre die Bestimmung festgehalten worden, daß die Welt nicht in, sondern mit der Zeit geschaffen, der Anfang der Zeit sei. Dennoch bleibt bei ihr aus der Besorgniß, sonst in den Begriff der ewigen Schöpfung zu gerathen — immer noch die Vorstellung zurück, welche geradezu die eben gewonnene Einsicht aufhebt und Lügen straft, daß dieser Anfang der Welt oder Zeit ein einmaliger, also gewesener sei, wodurch er unmit-

*) Z. B. Non est mundus factus *in* tempore, sed *cum* tempore: De Civit. Dei XI. 6. Si autem ante cœlum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid *tunc* faciebas? Non enim erat *tunc*, cum non erat tempus: Confess. L. XI. 13. §. 15. u. s. w.

telbar in die Zeit fallen muß, und wir zu dem ersten begrifflosen Widerspruche zurückgekehrt sind. Zeit kann nicht einmal erst angefangen haben, sondern das Zeitliche ist unablässig anfangend aus einem Andern. Deßhalb ist es nothwendig, den Begriff der Zeitlichkeit durch den der Ewigkeit zu integriren — nicht aber unterschiedlos zusammenfallen zu lassen: jenes Andere nämlich eben, aus dem sie anfängt, ist das Ewige, nach allen Bestimmungen dieses Begriffes, welche wir im Vorhergehenden angegeben haben.

(Fortsetzung folgt.)

Die Philosophie der Griechen.

Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung, von Dr. Eduard Zeller. Erster Theil. Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. Tübingen b. Ludw. Friedr. Fues 1844.

recensirt von

Geh.Rath Prof. Ch. A. Brandis.

Wer des Verfassers Platonische Studien kennt, wird mit nicht geringen Erwartungen zu diesem Buche greifen, und sie nicht getäuscht finden. Schärfe und Bestimmtheit in der Auffassung des Einzelnen vereinigt sich hier wie dort mit einer Durchführung des Hegelschen Standpunktes, die zu umsichtig ist, um ausschließlich und Verständigung abschneidend zu werden. Gleich der erste Abschnitt der Einleitung ist als Beitrag zu einer Vermittelung zwischen den beiden in unsrer Zeit einander entgegengesetzten Behandlungsweisen der Geschichte zu betrachten. Wie könnte von einem Verstehen und einer Wissenschaft der Geschichte geredet werden, wenn gerade der innerste Kern ihrer Erscheinungen und die bewegende Kraft ihrer Entwicklung dem forschenden Geiste verborgen und jenseitig bleiben, und nicht vielmehr eben das Begreifen ihres Innern in ihrer Darstellung als der leitende Gesichtspunkt hervortreten müßte? — fragen wir mit dem Verfasser und stellen mit ihm einer Geschichte der griechischen Philosophie die Aufgabe: den eigenthümlichen Charakter der Philosophie und der bedeutenderen philosophischen Systeme bei den Griechen, den inneren Zusammenhang dieser Systeme und das ursprüngliche Verhältniß ihrer Theile, die natürliche Gliederung und immanente Gesetzmä-

ßigkeit des Ganges, welchen die Geschichte des Denkens in der griechischen Welt genommen hat, mit Einem Worte, die Principien und die organische Entwicklung der griechischen Philosophie in's Licht zu setzen. Nicht aber können wir ihm zugestehen, daß die von ihm demnächst bestrittenen Einwürfe gegen eine solche Behandlung der Geschichte gerichtet gewesen. Eine begriffliche Reconstruction der Geschichte haben wir nicht angefochten, sondern eine apriorische Construction derselben und zwar zunächst eine Construction, worin alle ihre Theorieen und Lehrgebäude als vereinzelte Momente des Hegelschen Systems nachgewiesen werden sollten. Es trifft uns daher auch der Vorwurf nicht, daß zufolge unsrer Bestreitung des Hegelschen Standpunktes, auf alles geschichtliche Verstehen verzichtet werden müsse, weil, wenn jedes bestimmte System wegen seiner nothwendigen Beschränktheit und Unvollkommenheit des rechten Standpunktes für das Begreifen der Geschichte entbehre, er wohl denen noch weit mehr abgehen müsse, die sich ohne System, d. h. ohne Philosophie, mithin überhaupt ohne wahre Einsicht in den Gegenstand auf's Gerathewohl an die Betrachtung philosophischer Systeme machen wollten. Muß der ohne System sein, der das seinige ebensowenig wie das Hegelsche oder irgend ein andres für zureichend hält, lediglich vom Mittelpunkt desselben aus und als nothwendige Vorstufen oder Momente desselben die gesammten Formen der Philosophie zu begreifen? Der Punkt, worum sich's eigentlich handelt, ist, ob das System des Bearbeiters der Geschichte ihr zum Maß und zur Richtschnur dienen, oder sich ihr unterordnen soll, um aus ihr stets von neuem sich zu vertiefen, zu erweitern, zu berichtigen? Ich bin letzterer Ueberzeugung und meine, zur Erreichung dieses Zwecks diene uns eine sorgfältig und gewissenhaft geübte historische Kritik, oder vielmehr Auffindung und Nachweisung derjenigen Kritik, die von der Geschichte selber geübt, ihr eigentliches Bewegungsprincip ist. Doch wozu sollen wir in weitere Erörterungen hierüber eingehen? Nur aus Pietät scheint Herr Dr. Zeller eine Behandlungsweise zu vertreten, die er auf eine im Wesentlichen sie aufgebende Weise näher bestimmt. Er erkennt an, daß jede geschichtliche Erschei-

nung, eben weil sie Erscheinung und weil sie geschichtliche, aus dem freien Willen erzeugte Erscheinung sei, eine Seite der Zufälligkeit an sich habe, die sich von dem Nothwendigen in der Geschichte nicht mechanisch trennen lasse; daß eben darum die philosophische Construction die geschichtliche Erscheinung nie in ihrer concreten Vollständigkeit, sondern nur die allgemeinen Grundzüge der geschichtlichen Bewegung abzuleiten vermöge; daß wir als letztes Ziel eine Durchdringung der beiden Formen der Geschichtsbehandlung zu betrachten haben. Dazu will er selber nicht eine umfassende geschichtsphilosophische Betrachtung, sondern eine Detailuntersuchung geben; sein Verfahren soll ein durchaus historisches sein und von dem Vorwurfe nicht getroffen werden, die Geschichte von oben herab zu construiren, statt sie von unten herauf aus dem gegebenen Material aufzubauen. Nur die Anmuthung weist er zurück, bei dem Gegebnen, den besonderen Thatsachen in ihrer Vereinzelung, stehen zu bleiben; und die werden wir wahrlich nicht an ihn richten, uns vielmehr freuen, wenn es ihm gelingt, „auf dem geschichtlichen Wege selbst die Principien und den innern Zusammenhang des griechischen Denkens und seiner Entwicklung aufzuzeigen, und so die begriffliche Nothwendigkeit und Vernunftmäßigkeit dieser Entwicklung als eine nicht erst von außen in die Geschichte hineingetragene, sondern ihr selbst einwohnende Bestimmung nachzuweisen“. Gleichem Ziele streben auch wir nach.

In den Erörterungen über den Charakter der griechischen Philosophie im Allgemeinen, geht der Verfasser von der ihm mit uns gemeinsamen Annahme aus, daß sie sich rein und von äußern Einflüssen im Wesentlichen unabhängig aus dem griechischen Volksgeist entwickelt habe. Er findet den Unterschied derselben von der neueren Philosophie zunächst darin, daß jene die frühere, diese die spätere gewesen, d. h. daß jene die ersten Versuche zu philosophiren darstelle, diese schon eine entwickelte Gedankenreihe vor sich habe, und leitet daraus die plastische Ruhe und Unbefangenheit, die Hingebung an den Gegenstand ab, die dem griechischen Denken mit der griechischen Kunst gemeinsam. Daraus ergibt sich ihm als zweiter Unterschied, daß in der griechischen Philosophie der Bruch

zwischen Subject und Object, Geist und Natur noch nicht eingetreten sei, das Denken mit seinem Gegenstande, der Geist mit der Natur, noch in unmittelbarer Einheit stehe, wogegen in der neuern Philosophie das Bewußtsein von der absoluten Bedeutung der Subjectivität sich entwickelt habe und als ihre Aufgabe, steigende Bewältigung der Objectivität durch den subjectiven Geist, zu betrachten sei. Das, womit die alte Welt endigt, das Bewußtseyn der Jenseitigkeit Gottes, oder genauer, des wesentlichen Unterschiedes von Geist und Natur, bildet den Ausgangspunkt der christlichen Welt; das womit die alte Philosophie endigt, die Zurückführung des Denkens auf sich selbst, ist „in Cartesius der Ausgangspunkt der neueren". Erst im Cartesius? Ist nicht schon die Philosophie der Väter und noch bestimmter die Scholastik darauf gerichtet, für die vorausgesetzte abstracte Verschiedenheit von Geist und Natur, Subject und Object, die höchste Einheit zu finden? Daß die mittelalterliche Philosophie theils von der positiven Religion, theils von den griechischen Vorgängern zu abhängig sei, um ein eigenthümliches philosophisches Princip zu haben, können wir nicht zugeben und vermissen die Zurückführung jener eigenthümlichen Richtung der neueren Philosophie auf einen höhern Grund, den wir nur in den neuen Impulsen zu finden vermögen, die der neuen Welt durch Offenbarung zu Theil geworden waren.

Woher die der neuern Philosophie eigenthümliche Aufgabe, das Denken mit dem Sein zu vermitteln? Woher die Idee allgemeiner Menschenwürde und Menschenrechte? Woher die Ueberwindung des Dualismus der alten Philosophie, von dem der neuere Cartesische durchaus verschieden ist? Woher die Versöhnung des Gegensatzes von Geist und Materie? Giebt ja auch der Verfasser zu — überzeugt das Princip des Monismus sei nunmehr ausgesprochen und bewiesen, — daß ehe dieser Beweis auf philosophischem Wege möglich gewesen, jenes Princip in dem religiösen Glauben an eine Weltschöpfung dem Denken der christlichen Welt vorgeschwebt habe. Ist der religiöse Glauben ohne Einwirkung auf den philosophischen Beweis geblieben? Hat die neuere Philosophie nicht an ihm ein Gegebenes gefunden und die Aufgabe

zu lösen, es denkend zu begreifen? — Auf den Charakter der Voraussetzungslosigkeit, eines absoluten Anfangs, muß dann freilich auch die neuere Philosophie verzichten, gleichwie die alte nie darauf Anspruch gemacht hat: muß darauf verzichten aus der Nothwendigkeit des reinen Denkens die Momente des Seins zu erzeugen und zu erkennen. Doch lenken wir von dem berührten Streitpunkt der Speculation wiederum ein in die geebneteren Bahnen der historischen Erörterungen.

Die Hauptentwicklungsperioden der griechischen Philosophie stellt der Verf., im Gegensatz gegen Hegel, Braniß, Ast u. A. auf eine Weise fest, in der wir der Hauptsache nach durchaus mit ihm zusammentreffen. Wir erkennen mit ihm an, daß durch Sokrates der Philosophie ein ganz neues Princip aufgegangen, daß mit ihm, nicht mit den Sophisten, die zweite Periode beginne. Nur möchten wir den Unterschied zwischen diesen und jenem so ausdrücken: das Princip der Subjectivität halte sich bei den Sophisten innerhalb des bloßen Empfindens und erhebe sich beim Sokrates zur Stufe des Denkens und damit der objectiven Geltung. Ueber den in so verschiedener, ja entgegengesetzter Weise gebrauchten Ausdruck, Subjectivität, wollen wir nicht rechten, ohne ihn uns aneignen zu können. Daß jenes Princip den Sophisten noch nicht positiv zum Bewußtseyn gekommen, können wir nicht gelten lassen, da sie mit unzweideutiger Bestimmtheit die höhere Stufe des Denkens und einen objectiven Inhalt desselben verwarfen und als ausschließlich reale Thätigkeit des Subjects das Empfinden mit einer Hartnäckigkeit festhielten, der der unumwundenste Sensualismus nicht nachzukommen vermocht hat. Auch von der engen Zusammengehörigkeit des Sokratischen, Platonischen und Aristotelischen Philosophirens sind wir mit dem Verf. überzeugt, und daß die Entwicklung desselben durch ein und dieselbe Grundanschauung beherrscht werde. „Hatte Sokrates gesagt", heißt es S. 38 f., „der Begriff ist die Wahrheit des menschlichen Denkens und Lebens: so sagt Plato, der Begriff ist die Wahrheit alles Seins, d. h. das allein wahrhaft Seiende, die Wirklichkeit der gesammten Erscheinungswelt" (oder vielmehr die ihr zu Grunde liegende

Wirklichkeit). „Keine andere Grundanschauung ist es auch, von der Aristoteles ausgeht; und so der gleiche an und für sich seiende Gedanke ist es, in dem Sokrates das höchste Ziel des subjectiven Lebens, Plato die absolute, substantielle Wirklichkeit, Aristoteles nicht blos das Wesen (τὸ τὶ ἦν εἶναι), sondern auch das formende und bewegende Princip (εἶδος, ἐντελέχεια) des empirisch Wirklichen erkennt." Mit den nacharistotelischen Systemen dagegen wird diese Entwicklungsreihe unterbrochen und beginnt eine neue Gestalt des Denkens, wie äußerlich schon durch wesentlich veränderte Stellung und Ausbildung der einzelnen Theile des Systems sich zu erkennen gibt, innerlich dadurch, daß alle selbstständige Speculation sich auf die Frage nach der Wahrheit des subjectiven Denkens und der subjectiv befriedigenden Lebensweise beschränkt. „Diesen Charakter der Subjectivität trägt nicht blos der Stoicismus, Epikureismus und Skepticismus, sondern auch der Neuplatonismus" (S. 4, 1), — behaupten wir ebenfalls mit dem Verf., — bemerken jedoch, daß die dieser dritten Periode zugeeignete Subjectivität weder die der Sophisten, noch die des Sokrates ist, und möchten sie als die des Vorstellens bezeichnen, wenn wir jenen vieldeutigen Ausdruck beibehalten sollen. Ob aber als erste Voraussetzung der Neuplatoniker zu setzen sei, daß die Wahrheit, das Göttliche, dem Bewußtsein jenseitig, durchs Denken als solches nicht zu erreichen sei und ob die neuplatonische Metaphysik mit der absoluten Ueberweltlichkeit Gottes beginne? — (S. 43 f.) lassen wir hier dahin gestellt sein, um Erörterungen zu vermeiden, die dieses Orts nicht sind, weil sie zu tief in historische Einzelnheiten einzugehen nöthigen würden.

Weniger vermögen wir des Verf. Betrachtungen über den Charakter und Entwicklungsgang der ersten Periode (S. 49 ff.) uns anzueignen. Zwar müssen auch wir uns gegen Braniß' Sonderung einer jonischen und dorischen Philosophie erklären, und gegen die Art, wie er der jonischen Entwicklungsreihe die pythagorisch eleatische gleichfalls nur als Eine Reihe gegenüberstellt, indem er für jede bedeutende Erscheinung auf der einen Seite eine entsprechende auf der andern sucht, die sich zu ihr verhalten soll,

wie Antithesis zur Thesis (s. des Verf. sehr tristige Polemik gegen diese Construction S. 51 ff.). Wenn aber Dr. Zeller behauptet (S. 54): der Gegenstand der Philosophie ist nicht blos in den jonischen, sondern auch in den italischen Systemen die Welt des natürlichen Daseins, der äußeren Anschauung, und nur in der Behandlung dieses Gegenstandes ein Fortschritt von der sinnlichen Bestimmung zum Gedanken; in der Weise nämlich, daß die Pythagoreer nur die allgemeine Form des Sinnlichen, die Zahl, zum Princip erheben und so genau in der Mitte stehen zwischen den Joniern, denen der sinnliche Stoff, und den Eleaten, denen das schlechthin Unsinnliche Princip ist, — so kann ich ihm nur bedingter Weise zustimmen. Parmenides und Melissus, bemerkt Aristoteles (de coelo III, 1, vergl. Metaph. I. 5), haben zwar zuerst erkannt, daß es ein Ewiges und Unbewegtes geben müsse, weil sie aber meinten, es sei nichts wirklich als die sinnliche Wesenheit, übertrugen sie die Bestimmungen, die nur auf jenes passen, auf diese. Aehnlich behauptet er von den Pythagoreern: obgleich sie unsinnliche Principien angenommen, beschäftigten sie sich doch ganz mit der Physik und ihr Princip selber werde als Stoffartiges gefaßt (Metaph. I. 8. 5). Daraus folgert nun unser Verf. (S. 56): wie den Pythagoreern die Zahlen unmittelbar die Dinge selbst sind, so ist auch das Eins der Eleaten nicht eine von der sinnlichen verschiedene geistige Wesenheit, sondern unmittelbar vom sinnlichen Dasein behaupten sie, es sei in Wahrheit reine Einheit und reines Sein. Rücksichtlich der ersteren beruft er sich darauf, daß, obgleich sie die Zahl für das Wesen des Körpers erklärend sich über den gröberen Materialismus erhoben hätten, ihnen doch auch die Tugend nur eine Zahl, ein sinnlich mathematisches Verhältniß, und die Seele selbst nicht nur gleichfalls eine Zahl oder Harmonie, sondern auch wieder geradezu ein körperliches Ding gewesen sei (Arist. de Anima I. 2); rücksichtlich der Eleaten, daß bei Parmenides dem großen Satze von der Einheit des Seins und Denkens oder vielmehr dem Satze, daß alles Denken Sein sei, der andre entgegenstehe, daß das Denken durch die leibliche Beschaffenheit der Glieder bestimmt werde (Fragm. bei Karsten 145 ff.). Gegen

letzteres ist zunächst zu erinnern, daß die für Verleiblichung des Denkens angeführten Verse in der hypothetischen Erklärung der Erscheinung vorkommen, von denen Parmenides ausdrücklich behauptet, daß Wahrheit und Gewißheit ihr nicht zukomme. Gegen ersteres, daß sich's eben fragt, in welchem Sinne die Pythagoreer die Zahl gefaßt haben und wie sie zu ihrer Grundbehauptung gekommen sind? Daß sie, gleichwie die Eleaten, von der Frage nach dem Grunde des sinnlich Wahrnehmbaren, der Welt der Erscheinung ausgegangen, nicht von der Voraussetzung eines qualitativen Unterschiedes von Geist und Natur, glauben wir den angeführten Aristotelischen Zeugnissen vollkommen. Aber wurden nicht die Pythagoreer und Eleaten durch jene Frage über ihre Voraussetzung der ausschließlichen Wirklichkeit der sinnlichen Wesenheit hinausgeführt? Nicht nur, indem er anführt, sie hätten ein Ewiges und Unbewegtes anerkannt, gibt Aristoteles es zu; sondern ausdrücklicher noch, wenn er (Metaph. I. 5) wiederum sondert und behauptet, Parmenides habe die begriffliche Einheit berührt, Melissus die stoffartige und Xenophanes jenen Begriff der Einheit zuerst fassend (πρῶτος ἑνίσας), weder die eine noch die andre dieser beiden Seiten oder Naturen bestimmt aufgefaßt. Wenn er dennoch annimmt, Plato habe zuerst nach den begrifflichen Ursachen geforscht und zuerst eingesehen, daß das Allgemeine auf ein vom Sinnlichen durchaus Gesondertes zu beziehen sei (Metaph. I. 6), so hebt er damit jene Angabe über das Eigenthümliche der Parmenideischen Lehre nicht auf, gibt vielmehr zu erkennen, daß sie noch nicht zur Einsicht in die eigenthümliche Natur des Begriffs, als eines vom Stoffe wie von der bewegenden Kraft gesonderten Princips, und in seine Bedeutung für die Begründung gelangt sei. Aehnlich nennt er erst den Anaxagoras und Empedokles als solche, die zuerst nach der bewegenden Ursache geforscht hätten, und sagt, keiner derer, die das All für ein einiges (Urwesen) gehalten, habe Einsicht in diese Ursächlichkeit gehabt; fügt jedoch hinzu, außer etwa Parmenides, sofern er in seiner Theorie der Erscheinungen zwei Ursachen gesetzt habe (ib. I, 3). Die ganze hier berücksichtigte geschichtliche Erörterung im ersten Buche der Metaphysik des

Aristoteles ist ja auch darauf gestellt theils zu zeigen, daß alle die vor ihm philosophirt, nach Ursachen und Principien geforschet und keine andern als die in seiner Vierheit begriffenen zu finden vermocht hätten, theils auszumitteln, von welchem derselben je eine der vier Ursachen zuerst mit völliger Bestimmtheit gefaßt sei. Annäherungen daran läßt er jedoch nicht außer Acht und konnte ganz wohl den Eleaten Zeno als den Urheber der Dialektik bezeichnen, wenn gleich er die wissenschaftliche Durchführung derselben erst dem Plato zuerkannte.

Ebensowenig, wie Dr. Zeller, können wir die Pythagoreer und Eleaten als Idealisten zu bezeichnen geneigt sein; aber halten die Ansicht keineswegs für widerlegt, welche Jonier, Pythagoreer und Eleaten als erste einseitige Vertreter der Physik, Ethik und Dialektik einander coordinirt.

Wir geben dem Verfasser zu, daß ebensowenig eine ausgebildete Ethik bei den Pythagoreern, wie eine ausgebildete Dialektik bei den Eleaten sich gefunden habe, und fügen hinzu, daß die sittlichen Werthbestimmungen und die Formen des sittlichen Handelns, sowie die Idee und Methode des Wissens zum Gegenstande selbstständiger, organisch gegliederter Wissenschaften erst werden konnten, nachdem Sokrates im Selbstbewußtseyn den gemeinsamen Grund für beide nachgewiesen hatte. Wohl aber dürfen wir behaupten, daß die Richtung auf ethische und dialektische Untersuchungen und die Anfänge derselben bei den Pythagoreern und Eleaten, und bei ihnen zuerst, sich bestimmt nachweisen lasse. Wie mangelhaft und zum Theil unsicher auch unsre Nachrichten über den Pythagorischen Bund sind, soviel ergiebt sich unzweifelhaft aus ihnen, daß Pythagoras Bestreben ursprünglich und vorzugsweise auf Läuterung und Erhebung der Gesinnung und der sittlich politischen Verhältnisse gerichtet gewesen. Mußte nun, wer solchen Zweck mit größter Beharrlichkeit Zeit seines Lebens verfolgte und für ihn Tausende zu begeistern vermochte, nicht mindestens wissen, worauf es ankam? mußte er nicht, um das Leben zu versittlichen, vom Wesen der Sittlichkeit sich Rechenschaft zu geben bestrebt sein? Nur scheinbar kann man einwenden, dieselbe Frage müsse in Be-

ziehung auf Lykurgus, Solon u. a. alte Gesetzgeber gestellt werden. Pythagoras unterschied sich wesentlich von ihnen dadurch, daß er nicht wie sie sich begnügte vorhandene Satzungen zu läutern, zu ergänzen und neu zu beleben, sondern es unternahm von Grund aus neu zu bauen und nach der Norm der Sittlichkeit eine alle Lebensrichtungen umfassende organische Gliederung zu Stande zu bringen. Allerdings war dabei sein Augenmerk mehr auf das Leben als auf die Wissenschaft gerichtet; aber auf ersteres so von Grund aus und in solcher Folgerichtigkeit, daß letztere dabei zugleich nothwendig mit in Anspruch genommen werden mußte. Die Angabe der großen Aristotelischen Ethik (I, 1), Pythagoras habe zuerst mit Untersuchung über die Tugend sich beschäftigt, verdient Beachtung, auch wenn das Buch nicht von Aristoteles selber, sondern von einem seiner Schüler herrührt; für ein späteres Machwerk darf sie nicht gehalten werden und der Umstand, daß in ihr allein unter allen vorhandenen Aristotelischen Schriften von einer Lehre des Pythagoras geredet werde, reicht nicht hin sie zu verdächtigen; in einer verlorenen Schrift hatte bekanntlich Aristoteles häufiger der Persönlichkeit des Pythagoras gedacht. Mehr würden wir wahrscheinlich von den ethischen Bestrebungen der Pythagoreer wissen, wenn Aristoteles seinen ethischen Untersuchungen, gleichwie den physischen und metaphysischen, kritisch historische Erörterungen zu Grunde gelegt hätte. Aber auch so sind der beglaubigten Angaben über ethische Lehren der Pythagoreer nicht so gar wenige und verächtliche; vielmehr sie wohl im Stande, für sich genommen, ganz abgesehen von der Frage ob und wie weit physische Bestimmungen bei den Pythagoreern ethisch zu fassen seien, ein bedeutendes Gewicht in die Wagschale zu legen. Endlich zeugt für die ethische Richtung der Pythagoreer auch ihre Zahlenlehre und ihre Lehre von der Seelenwanderung. In Beziehung auf letztere berufe ich mich auf die durchaus ethische Fassung derselben bei Pindar und bei Empedokles und glaube nicht, daß in dieser Rücksicht Abweichung von den Pythagoreern nur mit einiger Wahrscheinlichkeit bei ihnen vorausgesetzt werden könne. In Beziehung auf erstere begnüge ich mich keineswegs auf das der

Ethik und Physik der Pythagoreer gemeinsame Princip der Harmonie zu verweisen, sondern glaube die sittliche Lebensordnung der Pythagoreer und ihre Zahlenlehre für wesentlich zusammengehörige Zweige ein und desselben Stammes halten zu müssen. Wie kamen die Pythagoreer zu der Behauptung, die ganze Welt sei Zahl, oder die Zahl das Wesen von Allem? Nach Aristoteles (Metaph. I, 5, IV, 3) sollen sie vielfach Zahlenbestimmungen in den Dingen zu entdecken geglaubt und daraus geschlossen haben, Alles müsse Zahl sein. Aber wie kamen sie zu dieser, keineswegs im Bereich der Erscheinungen liegenden Entdeckung? Den Ausgangspunkt dieser Philosophie, sagt Dr. Zeller S. 127 f., bildet dieselbe Untersuchung, mit der auch die jonische Physiologie angefangen hatte, das Nachdenken über das Allgemeine, aus dem alle Dinge bestehen, die einfache Frage: was ist das Seiende seinem wahren Wesen nach? und auf diese Frage ertheilt sie zunächst nur die ebenso einfache Antwort: Alles ist Zahl, d. h. Alles besteht aus Zahlen. — Die ebenso einfache Antwort? Ja, meint unser Verf., (s. S. 96 f. vgl. 54); die jonische Schule hatte das Bewußtseyn ausgesprochen, daß alles individuelle Sein nur eine besondere Bildungsform des allgemeinen Seins sei und diese Substanz noch unmittelbar als Stoff gefaßt. Die nächste Aufgabe war nun, daß der Begriff des Urwesens der materiellen Bestimmung entkleidet und für sich gedacht werde. Ehe dieses jedoch in rein logischer Weise geschehen konnte, mußte erst der Versuch gemacht werden, den Gedanken noch in der sinnlichen Form selbst zur Anschauung zu bringen; denn dies verlangt das Gesetz der Stetigkeit u. s. w. Indem daher die Pythagoreer nur die allgemeine Form des Sinnlichen, die Zahl, zum Princip erheben, so stehen sie genau in der Mitte zwischen den Joniern, denen der sinnliche Stoff, und den Eleaten, denen das schlechthin Unsinnliche Princip ist. — Aber angenommen, die Pythagoreer hätten eingesehen, nicht im Stoffe sondern in der Form finde sich die Wesenheit der Dinge, und sie hätten diese, nach antiker Anschauung, als mathematische Form gefaßt, wie blieben sie nicht bei ihr stehen? Wie wurden sie inne, daß das allgemeine Schema der mathematischen Form die Zahl

sey? So leicht und unmittelbar ergab sich ihnen das ohnmöglich. Auch die hier vom Gesetz der Stetigkeit gemachte Anwendung kann ich nicht gelten lassen. Das Bedürfniß einer Mittelstufe zwischen den Grundanschauungen der ältern Jonier und der Eleaten ergiebt sich erst aus der dem Verfasser eigenthümlichen, weiter unten zu prüfenden Voraussetzung: daß diese beiden Richtungen untereinander und mit der der Pythagoreer darin zusammenträfen, daß sie alle ein ruhendes Sein als Princip setzen, ohne nach der Ursache des Werdens und der Bewegung zu fragen (S. 70). Nehmen wir dagegen mit Aristoteles und fast darf man sagen mit dem gesammten Alterthum an, daß die Jonier nach dem inhaftenden Grund des Werdens und der Veränderungen gefragt und die Eleaten nach dem vom Werden unberührten Sein, so bedarf es jener vorgeblichen Mittelstufe nicht. Wir müssen also doch wiederum zu der Frage zurückkehren: wie kamen die Pythagoreer zu ihrer durch Wahrnehmungen so wenig vermittelten Grundannahme? Denn dafür halte auch ich den Satz, daß die Wesenheit der Dinge in der Zahl bestehe. Jetzt, wie früher, kann ich eine genügende Beantwortung dieser Frage nur in den mit größtem Nachdruck ausgesprochenen Worten des Philolaus finden: „Alles, was erkannt wird, hat die Zahl in sich; denn es wäre nicht möglich irgend etwas zu denken oder zu erkennen ohne diese". Ferner: „Gesetzgebend ist die Natur der Zahl und beherrschend und eine Lehrerin alles Unbekannten und für alles nicht Gewußte" u. s. w. Und „keinen Trug nimmt die Natur der Zahl noch die Harmonie in sich auf; denn feindselig und widerstreitend ist der Trug ihrer Natur, die Wahrheit aber dem Geschlecht der Zahl eigenthümlich und eingewachsen". Mag immerhin (s. S. 126), was in der wissenschaftlichen Entwicklung zur Begründung einer Lehre geltend gemacht wird, gar nicht stets auch dasjenige sein, von wo aus ihr Urheber auf sie gekommen ist, — hier spricht sich in der Begründung das bestimmte Bewußtsein aus, nur das könne als Wesenheit der Dinge gelten, was dem Truge unzugänglich und Voraussetzung alles Denkens und Erkennens oder das Erste in ihr sei. Auch die Einrede: wo in einem Systeme die Frage nach den

Bedingungen des Wissens vorangestellt werde, da führe sie immer mit Nothwendigkeit zunächst zu Untersuchungen über den Begriff, die Arten und die Methode des Wissens, die sich bei den Pythagoreern nicht fänden (Ritter, Pythag. Philos. 135. vgl. Zeller S. 127), kann ich nicht als entscheidend anerkennen. Sehr begreiflich vielmehr, daß in einer Zeit, in welcher der Geist noch lediglich auf die Erkenntnisse der Objekte gerichtet war, was sich ihm als das dem Truge Unzugängliche, an sich Wahre, Gewisse ergeben hatte, zunächst als Wesenheit der Dinge gefaßt ward und es erst einer neuen Einkehr des Subjekts in sich selber, einer Ergreifung dessen, was ihm als Subjekt in seiner Sonderung von den Objekten eigenthümlich, bedurfte, um zu jenen Untersuchungen zu gelangen. Die Pythagoreer, nach Aristoteles Zeugniß (Metaph. I, 5. vgl. c. 9. VII, 2 und die in meiner Gesch. der Griech. R. Philosophie beigefügten spätern Zeugnisse I, 446 F. k. 448, o), zuerst die Mathematik anbauend, hielten die Principe derselben für Principe alles Seienden und die Zahl wiederum für das Erste in der Mathematik und damit in der ganzen Natur. Da die Zahlen aber dem Truge unzugänglich, so glaubten sie in ihnen die unwandelbaren Wesenheiten der Dinge selber gefunden zu haben und waren zu begierig diese neue sichere Quelle objektiver Erkenntniß auszubeuten, als daß sie die in ihrer Grundvoraussetzung enthaltenen Keime wissenschaftlicher Untersuchungen über den Begriff, die Arten und Methoden des Wissens zu entwickeln hätten veranlaßt seyn können. Auch waren sie nicht von der bestimmten Frage nach den Bedingungen des Wissens ausgegangen. Sie waren der Unfehlbarkeit der mathematischen Erkenntnisse und innerhalb ihrer der Priorität der Zahlenlehre inne geworden. Daraus ergab sich ihnen unmittelbar die Folgerung: was das erste und unfehlbarste in der Erkenntniß, muß auch wahre Wesenheit der Dinge sein. Aber indem sie den Grund der Dinge in sich, nicht mehr außer sich fanden, mußten sie auch ohngleich mehr wie die Jonier veranlaßt werden auf das rein Innerliche des sittlichen Handelns ihr Augenmerk zu richten, oder umgekehrt — indem das sittliche Bewußtsein in ihnen seine Ansprüche mit Nachdruck geltend machte,

mußten sie auch zunächst veranlaßt werden das Sein der Dinge in einem innerlich Geschauten zu suchen. Von welchem der beiden Angelpunkte ihrer wissenschaftlich praktischen Bestrebungen sie ausgegangen, — wer möchte das zu entscheiden wagen? Aber deß bedarf es auch nicht, um der inneren Zusammengehörigkeit beider sich versichert zu halten.

Ueber die Frage, ob die Eleaten als Urheber der Dialektik zu betrachten, oder nicht, kann ich mich kürzer fassen. Die Dialektik ist zugleich Kunst und Wissenschaft und ohngleich früher als erstere geübt, denn als letztere behandelt worden. Noch Sokrates, ja man darf behaupten, selbst Plato, war ohngleich weiter gediehen in der Ausübung wie in der Theorie, sie handhabten mit Meisterschaft Formen, in deren wissenschaftlicher Erörterung sie nur die ersten Schritte gethan hatten. Dieselben Formen waren großentheils längst vor ihnen gehandhabt worden; aber die Eleaten haben insofern den Grund zu der dialektischen Kunst gelegt, inwiefern sie zuerst den reinen Begriff als solchen, ohne alles sinnliche Substrat, selbst ohne mathematischen Schematismus, festzuhalten und zu erörtern unternahmen; Parmenides in positiver, Zeno in negativer Weise, letzterer daher veranlaßt in einer größeren Mannigfaltigkeit von Denkformen sich zu bewegen als ersterer. Beide aber übten nicht blos eine dialektische Kunst, die den früheren fremd war, sondern stellten auch zuerst der dialektischen Wissenschaft ihre Probleme in den abgezogenen Formen positiver und negativer Begriffsentwicklung, deren sie sich bedienten.

Jedoch wollen wir die Richtungen auf Physik, Ethik oder Dialektik keineswegs als die ursprünglichen, die Eigenthümlichkeit und Verschiedenheit der drei Schulen ältester griechischer Philosophie vorzugsweise aussprechenden hinstellen, betrachten sie vielmehr als bedingt durch die Objekte, welchen je eine jener drei Schulen, im Unterschiede von den andern, ihr Hauptaugenmerk zugewendet hatte. Welche aber sind diese Objekte und wie ist die dadurch bedingte Gliederung der ersten Periode der Geschichte der griechischen Philosophie zu fassen? Auch hier sehen wir uns außer Stand dem Verf. beizupflichten. Die Systeme der älteren Jonier,

der Pythagoreer und der Eleaten sollen darin zusammentreffen, daß sie alle ein ruhendes Sein als Princip setzen, ohne nach der Ursache des Werdens und der Bewegung zu fragen, daß sie alle das Princip in der Form des substantiellen Seins und als Grund des Seins anschauen. Im Gegensatz hiegegen bilde, wird behauptet, seit Heraklit, die Frage nach der Ursache des Werdens das Hauptinteresse und das Motiv der philosophischen Entwicklung; gleichwie jene drei älteren Systeme das Sein in allen seinen drei Grundbedeutungen zum Princip gemacht hätten, so repräsentirten die vier neueren Systeme die verschiedenen möglichen Ansichten vom Werden; Heraklit die dynamische, Empedokles und die Atomiker die mechanische, Anaxagoras die teleologische (S. 70 ff.).

Zuerst und vorzüglich fragt sich, ob Thales, Anaximander und Anaximenes in der That ein ruhendes Sein als Princip gesetzt haben. Vom Anaximander wird zugegeben, was meines Erachtens ebensowohl vom Thales zugestanden werden muß, daß er den Urstoff ausdrücklich als belebt und bewegt beschrieben habe; so jedoch, daß die bewegende Kraft dem Stoffe selbst als immanent, nicht als ein zweites Princip von ihm gesondert sei (S. 85). Und deswegen, weil sie die bewegende Kraft nicht von dem Urstoffe gesondert und eben darum nach einer besondern Ursache des Werdens und der Bewegung noch nicht gefragt haben (S. 70 mit Berufung auf Arist. Metaph. I, 7), sollen sie ein ruhendes Sein als Princip gesetzt haben? Zur Widerlegung dieser Annahme reicht die Anführung der Worte des Anaximander hin: „woher das, was ist, seinen Ursprung hat, in dasselbe hat es auch seinen Untergang" u. s. w. Völlig im Einklang mit diesen Worten sagt Aristoteles von den ersten Philosophen (Metaph. I, 3), sie hätten das als Element und Princip des Seienden gesetzt, woraus alles Seiende sei und woraus es als dem Ersten werde und worin es als in das Letzte vergehe, indem die Wesenheit bleibe und den Affectionen nach sich verwandele. Darum auch hätten sie dafür gehalten, daß Nichts weder werde noch vergehe, da jene Natur immer sich erhalte. Sie fragten also nach dem inhaftenden, keineswegs nach dem ruhenden Sein, woraus alle Veränderungen

würden und in welches sie zurückkehrten. Anaximenes soll nach Berichten, deren Beweiskraft durch triftige Analogieen verstärkt wird (s. m. Gesch. d. Gr. R. Philos. I, 143, h), sein Urwesen ausdrücklich als ewig bewegt bezeichnet haben. Wie sollte auch nicht zuerst und vor Allem der Wechsel der Erscheinungen und die Frage nach ihrem Grunde zur Bestimmtheit des Bewußtseyns erhoben worden sein? wie der ohngleich entlegenere, der unmittelbaren Wahrnehmung so ohngleich fernere Begriff eines ruhenden Seins hervorgetreten sein, bevor man noch, eben im Forschen nach dem Grunde der Veränderungen, ihn hinzuzudenken sich genöthigt gesehen? Wenn Hegel mit dem Gegensatz von Sein und Nichtsein beginnt, so steht er auf der Abstractionsbasis vieler Jahrhunderte. — Dazu wird durch Dr. Zeller's Zusammenrückung der älteren Jonier mit den Eleaten und Pythagoreern, als den angeblich in der Richtung auf das ruhende Sein zusammentreffenden Bestrebungen, der Faden innerster Zusammengehörigkeit zwischen den Theorieen des Anaximander und Heraklit gewaltsam zerrissen. Wenn es S. 159 f. heißt: „was der altjonischen Philosophie das Erste ist, das betrachtet Heraklit als ein blos Abgeleitetes; was jener für den Urgrund gegolten hatte, das ist ihm das verschwindende Moment der Erscheinung" — so hat er das Urwesen des Anaximander, das schlechthin bestimmungslose Unendliche und die Gegensätze, die zur Ableitung bestimmter Stoffe aus ihm angewendet worden, außer Acht gelassen. Anaximenes Rückkehr zu der Bestimmtheit eines Stoffs konnte nur als unzureichender Versuch gelten die Unendlichkeit eines ewig bewegten Urstoffs vorstellbar zu machen; den in ihm verborgenen Gedanken einer aller Bestimmtheit vorauszusetzenden Urkraft entwickelte aus ihm Heraklit's tiefer eindringender Geist. Und wenn dem ersten Satz des Heraklit: Alles fließe, Alles sei im ewigen Werden begriffen, sich sogleich der zweite zugesellt: alles Werden habe einen Gegensatz der Bewegung zur Voraussetzung; so sprach er auch hier nur deutlich und bestimmt aus, was Anaximander im Sinn gehabt hatte. Wie sehr sich daher auch Heraklit in scharfer Auffassung des Begriffs eines aller concreten Erscheinung vorauszusetzenden

Urgrundes, in folgerechter und umfassender Durchführung, in sorgfältiger Beachtung der verschiedenen Arten der Erscheinungen über seine Jonischen Vorgänger erhob, — ohngleich näher stand er dem Anaximander als den Eleaten oder Pythagoreern; und was der Verf. S. 160 ff. für seine Behauptung anführt: in demselben Maaße, als Heraklit sich von der altjonischen Denkweise entfernt, habe er sich der eleatischen angenähert, und es habe ein wenn gleich weniger bestimmt nachweislicher Einfluß des Pythagoreismus auf ihn stattgefunden, — beschränkt sich auf Analogieen, die dem Grund- und Angelpunkte heraklitischer Lehre ohngleich ferner stehen als Anaximanders Philosopheme. Aus der Zusammengehörigkeit der Lehren des Anaximander und Heraklit begreift sich auch, wie letzterer nicht veranlaßt war zu zeigen, warum es kein ruhendes Sein geben könne und woher es komme, daß nicht ein sich gleichbleibendes Sein sei, sondern dies Eine in die Vielheit auseinandergehe? (Zeller S. 165.) Der Begriff eines in die Veränderungen nicht aufgehenden Seins hatte seine Ansprüche noch gar nicht geltend gemacht: bei Xenophanes, dem einzigen unter den Eleaten, den Heraklit kannte, war jener Begriff hinter dem der Einheit verborgen geblieben. Der Ephesier mußte sich daher begnügen für das scheinbare Beharren der Erscheinungen einen Erklärungsgrund zu suchen und fand ihn in der Voraussetzung des Gegenlaufs der Bewegungen.

Die Lehre des Empedokles betrachtet unser Verf. als eine Combination eleatischer und heraklitischer Elemente (S. 184) und findet — nachdem er die Annahmen, die den Agrigentiner der Pythagorischen oder Eleatischen Schule zuzueignen unternommen, widerlegt hat; — den Anknüpfungspunkt für die eleatischen Sätze des Empedokles in dem, was er als Mangel des heraklitischen Princips bezeichnet hatte (S. 187 f.). Heraklit nämlich soll das Werden als Verwandlung des Urstoffs in die abgeleiteten Stoffe und dieser in jenen beschrieben, die Möglichkeit dieses Processes jedoch nicht weiter erklärt haben; Empedokles — eben darum den eleatischen Zweifeln gegen das Werden leichter zugänglich, — um nun doch die Grundanschauung vom unaufhörlichen Wechsel des

Entstehens und Vergehens nicht verlassen zu müssen, den strengen Begriff des Werdens als eines Ueberganges aus dem Sein ins Nichtsein aufzugeben und alles Werden auf Mischung und Entmischung beharrender Stoffe zurückzuführen veranlaßt worden sein. Warum aber war es dem Heraklit nicht gelungen seinen Proceß des Werdens weiter zu erklären? Weil, wie bereits Plato und Aristoteles gezeigt haben, der Begriff des Seins ihm in dem des Werdens aufging und er daher an die Stelle der Veränderungen die Voraussetzung eines in sich widersprechenden ewig stetigen Anderswerdens zu setzen sich genöthigt sah. Wogegen Empedokles, Anaxagoras und die Atomiker, die nothwendige Voraussetzung eines dem Werden unzugänglichen Seins den Eleaten vollkommen zugebend, aus Mischung und Sonderung des Seienden die Veränderungen abzuleiten unternahmen. Aber selbst wie der Verfasser, mit Umgehung des Gegensatzes vom Sein und Werden, das Verhältniß des Empedokles zum Heraklit und zu den Eleaten darstellt, kann ich die Stelle, die er dem Empedokles, Anaxagoras und den Atomikern anweist, nicht für gerechtfertigt halten. Das beharrende Sein in allen Veränderungen haben sie, nicht aber die früheren Jonier, mit völliger Bestimmtheit aufgefaßt: sie können daher ohnmöglich, im Gegensatz gegen diese, der Philosophie des Werdens eingereiht werden. Eher möchte man sich eine Dreitheilung gefallen lassen: Philosophie des Seins, des Werdens und der Verknüpfung des Seins mit dem Werden. Sollen dann — ich muß behaupten, im Widerspruch mit entscheidenden Thatsachen, — die älteren Jonier und selbst Diogenes von Apollonia, obgleich ihn auch der Verfasser (s. S. 89 ff.) für einen jüngern Zeitgenossen des Anaxagoras hält — zugleich mit den Pythagoreern und Eleaten der Philosophie des Seins angehören: so ist Heraklit der einzige Vertreter der Philosophie des Werdens, — für den ausschließlich folgerechten halte auch ich ihn, — und Empedokles, Anaxagoras, die Atomiker gehören einer dritten Richtung an, die das Sein mit dem Werden zu versöhnen bestrebt war. Müssen aber — und davon bin ich nach wie vor überzeugt — die älteren Jonier, zugleich mit dem Diogenes von Apollonia, aus der Klasse derer, die

ein ruhendes Sein suchten, wiederum ausgeschieden werden, so sind jene — die älteren Jonier — als Vorläufer des Heraklit, des Vollenders der Philosophie des Werdens zu betrachten und ihnen gegenüberzustellen die Eleaten und Pythagoreer, die beide, wenn gleich auf sehr verschiedenem Wege, ein dem Werden undurchdringliches Sein gesucht haben.

So werde ich denn durch eine, ich darf versichern, unbefangene Prüfung der mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit durchgeführten neuen Gliederungsweise der ersten Periode der griechischen Philosophie, in der Hauptsache auf die meiner Darstellung dieses Abschnittes zu Grunde gelegte Eintheilung zurückgeführt, die neu zu begründen und im Einzelnen schärfer zu fassen oder näher zu bestimmen ich einem andern Orte vorbehalten muß. Hoffentlich wird mir es dann auch gelingen, Mißverständnissen vorzubeugen, wie sich deren mehrere beim Vf. finden; z. B. (S. 187) ich hätte mich begnügt auf den persönlichen Zusammenhang des Empedokles mit den Eleaten, zur Bestimmung ihres Verhältnisses zu einander, mich zu berufen: vgl. m. Geschichte der Griech. R. Ph. I, S. 194 f.

Noch manche einzelne Punkte hätte ich mit dem Vf. zu besprechen und meine Bedenken gegen seine Auffassungsweise der Thaletischen Physik, gegen seine Bestreitung einer Mehrheit Pythagorischer Theorieen, gegen seinen Versuch dem Xenophanes die Schlußfolgerungen und antinomischen Entwickelungen zu entziehen, die Simplicius in Uebereinstimmung mit dem Aristotelischen oder Theophrastischen Buche ihm beilegt, gegen die Stellung, die den Atomikern zwischen dem Empedokles und Anaxagoras angewiesen wird u. A. — zu äußern: müßte ich nicht fürchten durch das Eingehen in solche Einzelheiten die Grenzen einer der Philosophie und speculativen Theologie gewidmeten Zeitschrift zu überschreiten.

Ob wir uns über die streitigen Punkte einigen werden, ist bei den Schwierigkeiten, die sich einem unbedingten Abschluß der darauf bezüglichen Untersuchungen entgegenstellen, sehr zweifelhaft; gewiß aber, daß die Versuche mit solchem Gegner sich zu verständigen, der Einsicht in die Sache nur förderlich sein können.

Hegel's philosophische Magister-Dissertation und sein Verhältniß zu Schelling.

Nachtrag zum Aufsatze im vorhergehenden Hefte: „zu Hegel's Charakteristik".

Vom

Herausgeber.

Die A. Allgem. Zeitung enthielt vor einiger Zeit in einem Aufsatze aus Berlin: „Zur Schelling'schen Philosophie" (Beilage Nro. 343. 29. August 1844) die Andeutung, daß die philosophische Abhandlung: de limite officiorum humanorum seposita animorum immortalitate, welche Rosenkranz in seinem „Leben Hegel's" (S. 35 ff.) dem Letztern beilegt, nicht von diesem verfaßt sei, sondern von Prof. Bök (damals Prof. ordin. der praktischen Philosophie an der Universität Tübingen). Ein näherer Beweis für diese Behauptung war nicht hinzugefügt; man berief sich deßhalb nur auf den Bericht einer andern „deutschen Zeitung", Die weitern allgemeinen Bemerkungen, zu welchen der Verf. des angeführten Artikels aus jener Notiz Veranlassung nimmt, übergehen wir vor der Hand, um nachher noch ein Wort darüber zu sagen.

Die Sache schien Herrn Prof. Rosenkranz bedeutend genug, um in einem Schreiben mich aufzufordern, da ich an Ort und Stelle sei, den wahren Sachverhalt zu untersuchen und, sei es privatim oder öffentlich, ihm und dem Publikum das Ergebniß mitzutheilen. Mir selber, ich gestehe es, wollte Anfangs diese Differenz nicht von sonderlicher Erheblichkeit erscheinen: wenn ich auch nicht an der Behauptung von Rosenkranz zweifelte (ich kannte die Abhandlung nur aus seinem Berichte), daß Hegel

ihr Verfasser sei, so konnte ich doch weniger in die Folgerungen einstimmen, welche er aus ihrem Inhalte gezogen, daß derselbe den Beweis führe von dem „Kampfe" des damals zwanzigjährigen Hegel „mit der Kantischen Philosophie" und von seinem „Versuche, ihren Dualismus zu überwinden". Mir schien der Inhalt der Abhandlung nur die Vorstellungen eines gebildeten Popularphilosophen zu verrathen, und da die Aufgabe derselben zugleich ausdrücklich als eine zu einer Preisbewerbung vorgeschriebene bezeichnet wird (Rosenkranz S. 35), so schien mir dies meine Vermuthung um so eher zu begründen, daß Hegel bei Wahl und Behandlung des Thema nur den Angaben seines Lehrers der praktischen Philosophie folge (vgl. „zu Hegel's Charakteristik" S. 300). Gesteht doch Rosenkranz selber (Leben Hegel's S. 25 und 28), daß Hegel wenig philosophische Collegia gehört, und daß er sogar an dem Vereine junger Kantianer im Stift keinen Theil genommen habe. Wer also auch wirklicher Verfasser der Abhandlung sei, dachte ich, so kann doch ihr Inhalt keineswegs für eine so frühe philosophische Bildung Hegel's, oder für selbstständig entwickelte Ansichten desselben Etwas beweisen.

Allein bei näherer Untersuchung der Angelegenheit und bei dem Studium der Abhandlung selbst überzeugte ich mich bald von der Bedeutung der ganzen Frage für die richtige Ansicht von Hegel's früherer Bildung und seinem Verhältnisse zu den bedeutendsten Commilitonen der damaligen Zeit, namentlich zu Schelling. Ich nehme daher keinen Anstand, dem Begehren meines verehrten Collegen, des Herrn Prof. Rosenkranz gemäß, das Ergebniß meiner Nachforschungen mit Allem, was mir weiter daraus zu folgen scheint, zu veröffentlichen, und bedauere nur, fast keine von den Voraussetzungen dadurch bestätigen zu können, mit denen Rosenkranz die erste Studienzeit Hegel's ausgeschmückt hat.

Die fragliche, im J. 1790 erschienene Abhandlung: »de limite officiorum humanorum cett. *sectio prior*« ist nicht von Hegel, sondern von dem Professor Bök verfaßt, was schon daraus hervorgeht, daß die *sectio posterior*, von welcher Rosenkranz meint (S. 37), „daß Hegel sie schuldig geblieben

sei", von Bök zwei Jahre später (1792) bei der gleichen Veranlassung nachgeliefert worden ist, um nämlich zur Disputation der Candidaten des philosophischen Magisteriums in der damaligen Jahrespromotion zu dienen. Nach Inhalt und Stil läßt sich aber an der Identität des Verfassers für beide Abhandlungen gar nicht zweifeln. Zum Beweise desselben nur Folgendes: Die letztere schließt sich als „zweite Abtheilung" genau an den ersten Theil, resumirt in der Einleitung kurz den Inhalt desselben und führt die Untersuchung sodann zu derjenigen „Stufe" (gradus) des Sittlichen fort, in quo ratio, remotis *sensuum* stimulis, ex ipsa *lege sua*, ejusque *intrinseco* momento ad fines collineat *perfectissimos*, naturaque nostra dignissimos (De limite officiorum cett. pars posterior, 1792. S. 3). Dies bezieht sich theils auf §. V. S. 10. des ersten Theiles, wo die Pflichten in solche eingetheilt werden, welche ihren Ursprung in der Nöthigung, oder im Vergnügen, oder in dem Nutzen, oder in der Idee der menschlichen Vollkommenheit (perfectio) haben, wodurch zugleich die Stufen (gradus) der moralischen Entwicklung des Menschen angegeben sein sollen: — theils auf den Schluß dieses ersten Theiles, wo der Verf. auf den Begriff des Sittlichen übergehen zu wollen erklärt, wie er sich aus der Idee der Vollkommenheit ergiebt, wo er (S. 28) den ersten Theil mit der Bemerkung schließt: „welche Verminderung (deminutio) dieser Begriff der Vollkommenheit erleiden müsse, wenn man die Hoffnung der Unsterblichkeit aufgebe, solle im Folgenden gezeigt werden". — (Wie übrigens aus der aufgestellten Idee der „Vollkommenheit" und aus dem Beweise, daß der Mensch auch nach sittlicher Vollkommenheit streben müsse, „weil er das sinnliche All als Abbild der Vollkommenheit, als Totum perfectissimum, vor sich sehe, und weil er nur also in seinem Handeln diese Vollkommenheit nachahmen könne — ut civis in amplissimo imperio optimi et maximi Monarchae, cujus virtutes sua in parte bene faciendo imitari summa erit naturae humanae perfectio et verissima gloria« (De limite officiorum cett. pars prior, §. XIV. S. 25, §. XV. S. 28. s. fin.): — wie aus diesen oder ähnlichen Begriffen und

Aeußerungen der Abhandlung, welche das unverkennbare Gepräge der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie tragen, deren Moral bekanntermaßen auf das Princip der Vollkommenheit gegründet war, auf einen Verfasser habe geschlossen werden können, welcher das Kantische System durchdacht, aber bereits im Begriffe sei, über dasselbe hinauszugehen und „seinen Dualismus zu überwinden," davon vermag ich auch jetzt den Grund noch nicht einzusehen.)

An jenen Schluß der ersten Abtheilung nun knüpft die sectio posterior sich unmittelbar an, welche, nachdem sie den so überkommenen Begriff der Vollkommenheit in der bezeichneten Hinsicht nach allen Seiten erörtert hatte, mit folgender genau dem Schlusse des ersten Theiles entsprechenden Zusammenfassung endet (S. 40):

Quacunque igitur ex parte officiorum nostrorum contemplemur rationem, *posita obligatione ad virtutem nullis conditionibus limitandam* (was eben ihre stets angestrebte und realisirte »perfectio« sein würde), necessarium esse intelligimus, ut animos credamus immortales, totoque animo complectamur doctrinam, quam et rationis subtilitas, et revelationis auctoritas, et traditionis fides et votorum naturalium jucunditas omni aevo animis mortalium insinuavere.

Schon aus diesen Nachweisungen sieht man die genaue Einheit des Planes, die Uebereinstimmung in der Bezeichnung der Hauptbegriffe, selbst die gemeinsame Färbung des Stiles in beiden, nur Ein Werk ausmachenden Abhandlungen. Wer also Verfasser der zweiten gewesen, war es auch für die erste.

Aber trägt der Titel dieser ersten Abhandlung nicht ausdrücklich den Namen Hegel's, als des defensor, den des Professor Bök nur als des praeses der Disputation? Allerdings; aber selbst jenen Namen nicht ausschließlich, sondern nur neben den dreier anderer Mitglieder derselben Promotion. Und dieser Umstand hätte allein schon den Biographen in seiner Zuversicht schwankend machen können, Hegel ausschließend für den Verfasser zu halten, noch mehr in dem Versuche, so gewagte Schlüsse darauf zu gründen. Der Titel der Abhandlung lautet,

mit Hinweglassung der üblichen Formalitäten, vollständig so: De limite officiorum humanorum seposita animorum immortalitate sectionem priorem — — præside Bœkio philos. pract. eloq. et poeseos prof. p. o. cett. pro obtinendis summis in philosophia honoribus die (die Angabe des Tages ist leer gelassen) August. MDCCXC. publice defendent Georg. Guil. Frid. *Hegel*, Stuttgard., Joh. Christ. Frid. *Fink*, Regiofont., Christ. Frid. *Autenrieth*, Stuttgard., Joh. Christ. Frid. *Hölderlin* Lauffensis, Serenissimi Ducis stipendiarii et magisterii philosophici candidati. — Selbst daß Hegels Name voransteht, giebt ihm hier keinen Vorzug vor den Uebrigen, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird, und läßt am Wenigsten die Folgerung auf eine Autorschaft desselben zu.

Hier nämlich nur mit wenig Worten das wahre Sachverhältniß, wie es aus den vor mir liegenden Documenten hervorgeht! Nach der damals bestehenden Einrichtung an der Universität Tübingen*) wurden die im Stift studirenden Theologen, nachdem sie ihren zweijährigen philosophischen Cursus vollendet, welcher philologische, mathematische, historische und im engern Sinne philosophische Studien umfaßte, vor dem Eintritt in das drei Jahre dauernde theologische Studiengebiet, alle mit Einem Male zu Magistern (oder Doctoren) der Philosophie promovirt — gerade ebenso und aus denselben mittelalterlichen Traditionen, wie noch jetzt in Frankreich derjenige zum Bachelier-èss-lettres erhoben wird, der nach bestandener Prüfung von den allgemeinen Studien zu einem bestimmten Fachstudium übergeht. Zur Erlangung jener Magisterwürde wurde nun nach bestandenem „tentamen et examen rigorosum" eine Reihe von öffentlichen Disputationen angestellt, in deren jeder mehrere der Candidaten zugleich auftraten. Zu diesen Disputationen schrieben jedoch die Professoren der Facultät selber theils Programme, theils gaben sie Thesen aus ihren Fächern, welche die Disputanten unter sich vertheilten, und so kam es, daß neben dem Namen des Professors, welcher die Abhandlung ver-

*) Welche erst durch ein K. Rescript vom 3. December 1821 aufgehoben worden ist.

faßte, als des Präses, auf dem Titelblatte auch die Namen der Vertheidigenden aufgeführt werden konnten, in der Ordnung, wie die ältere Location sie bestimmt hatte (daher Hegel's Name der erste werden konnte auf dem Titel der Bök-schen Abhandlung). So erschienen, um nur zwei Beispiele anzuführen, für die Magisterpromotion, zu welcher Hegel gehörte, neben der schon angeführten Abhandlung von Bök aus der praktischen Philosophie, noch eine philologische von Schnurrer über den 78. Psalm, welche außer ihm als Präses, Hegel's Commilitonen Märklin, Klüpfel, Efferenn und Helfferich als Vertheidiger aufführt, und eine mathematische von Pfleiderer über die Ausmessung des Zirkels, welche Renz und Landerer als Vertheidiger nennt: zugleich wurden noch metaphysische Thesen von Ploucquet, philologisch-kritische von Schnurrer, historische von Rösler, mathematisch-physikalische von Pfleiderer, Thesen aus der praktischen Philosophie von Bök gegeben: welche alle, — so heißt es auf den Titeln, — publice defendent die Augusti (oder Septembris) MDCCXC candidati magisterii philosophici. Ebenso schrieb für die Promotion des Jahres 1792, in welcher Schelling der Erste war, Bök die erwähnte sectio posterior seiner Abhandlung, welche vier Namen als Defensoren aufführt, so Abel eine „disquisitio philosophica über die Gründe für und gegen die Unsterblichkeit der Seele," gleichfalls mit vier Defensoren: dazu noch die gewöhnliche Reihe von Thesen aus fünf verschiedenen Fächern.

Endlich hatte nach dem Erfolge aller dieser Prüfungen und Disputationen eine neue Location statt, welche in den Protokollen der philosophischen Facultät genau aufgeführt wurde, und deren Anordnung vollends es ausschließt, daß eine eigens verfertigte Abhandlung erforderlich gewesen wäre, um die Würdigkeit des Candidaten zu erforschen. In der Promotion des Jahres 1790 bemerkt der damalige Decan, Prof. Pfleiderer, im Protokollbuche: Locatio d. XX. Septembris nihil mutavit (wodurch Hegel der vierte, Hölderlin der achte in der Promotion blieb: doch war jener laut einer andern Stelle desselben Protokollbuches

damit wenigstens der erste unter den mitpromovirten Schülern des Stuttgarter Gymnasiums geblieben *]). Celebratus est actus d. XXII. Septembr. in aula nova. Gratiarum actionem instituit *Renz* (der erste der ganzen Promotion). Reliqua ut alias.

Nur in den seltensten Fällen — in jenem Protokollbuche habe ich blos einen auffinden können — fanden bei Candidaten der Theologie Disputationen und Promotionen auf eigenverfaßte Abhandlungen statt, wie diese bei der juristischen und medicinischen Facultät regelmäßig waren. Dann wird jedoch auf dem Titel vor dem Namen des Autors ein „auctor" eingeschaltet und zugleich in der Regel vom Präses am Schlusse der Abhandlung ein Urtheil über dieselbe in Form einer epistola gratulatoria hinzugefügt. Ich brauche nicht zu sagen, daß bei des fehlt (und fehlen mußte) bei den zwei akademischen Abhandlungen, welche Hegels Namen tragen.

Jener Eine Fall hat nun bei Schelling stattgefunden, welcher im September 1792 auf den Grund einer selbstverfaßten Abhandlung disputirte: antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et exegeticum — præside Chr. Frd. *Schnurrer* — pro summis in philosophia honoribus rite consequendis d. — Sept. MDCCXCII. publice disputabit *auctor* Fr. Guil. Jos. *Schelling* Leonbergensis, magisterii philosophici in illo seminario theol. candidatus. Eine Nachschrift des Präses bezeugt dem Verfasser nicht nur die Autorschaft, sondern fügt hinzu, daß auch der Inhalt der Abhandlung völlig sein Eigenthum sei**). Und zum Beweise dieses

*) Wie dies auch der später zu erwähnende Leutwein bemerkt. Vgl. die Anm. zu S. 151.

**) Da wohl nur den wenigsten Lesern dieser Zeitschrift die Jugendarbeit des 17jährigen Schelling bekannt sein oder zu Gesicht kommen möchte, welche nicht nur vielseitige Gelehrsamkeit in der theologischen und klassischen Litteratur an den Tag legt, sondern auch das deutliche Gepräge des selbstständigen, kühnen und erkenntnißfreudigen Genius trägt (man vgl. Stellen, wie die S. 35. 40. und den Schluß): so können wir der Versuchung nicht widerstehen, wenigstens die Nachschrift des Präses, Prof. Schnurrer, hier einzurücken, der, bei voller Anerkennung des Geleisteten,

außergewöhnlichen Falles wird im Protokollbuche der philosophischen Facultät Schellings Name, wiewohl er der erste seiner Promotion war, nicht in der Reihe der übrigen, sondern besonders aufgeführt, mit dem Bemerken: „Extra ordinem promotus."

Was nun Hegel betrifft, so müssen wir ihm, nach den gleichen Merkmalen und Gründen, welche wir oben angeführt haben, und die wohl keine Einwendung zulassen, auch die Autorschaft der kirchengeschichtlichen Abhandlung: De ecclesiæ Wirtembergicæ renascentis calamitatibus, absprechen, welche Rosenkranz (S. 30) ihm vindicirt, und in welcher er „die Manier Planks und Spittlers" erkannt haben will. Sie ist von dem damaligen Kanzler Le Bret verfaßt und ist die fünfte in einer

---

doch schon nöthig findet, den selbstständig Aufstrebenden zurückzuhalten und mit leiser Rüge vor zu weiter Ausdehnung des Begriffes der Mythe zu warnen. Sie lautet folgendermaßen:

Dissertationem, quam abs te edendam et me comite defendendam mecum communicasti, tuam esse ut constet, cum et tua et mea interesse videatur; non possum non quin publice profitear, te et in sumendo et pertractando argumento nonnisi tuum sensum tuumque ingenium esse secutum, nec mei quidquam accessisse, immo ne potuisse accedere ob temporis angustiam: quæ et causa fuit, cur penitus abstinerem a te commonefaciendo, ut ad animum revocares expenderesque, quæ nuperrime de constituendis finibus terminisque, quibus continere se debeat opinatio de mythis in sermone biblico, commentatus est celeb. Jo. Jac. Hess, in Biblioth. S. historiæ, part. II. pag. 153—254. digna omnino mihi visa, quæ æqua lance pensitentur et examinentur diligentissime. Gratulor tibi ingenii tui tuaeque doctrinæ primitias, quas sane ita comparatas esse video, ut non possint non præclaram de te spem atque expectationem movere apud intelligentes. Gratulor venerando Parenti, viro optimo, amico veteri probatoque, de filio paterno nomine digno, in quo instituendo formandoque si non omnes, præcipuas certe partes ipse fere solus sustinuit. Tu vero perge, quo felicissime coepisti, tramite, atque ingenii virtute a Deo insita utere sic, ut tuis studiis quam plurimum olim debeat sacrarum litterarum interpretatio. Vale.

Reihe von sieben Abhandlungen (geschrieben vom Jahr 1790—1795), in welcher Le Bret eine zusammenhängende Specialgeschichte der Würtembergischen Reformation giebt: in den fünf ersten schildert der Verfasser den innern Charakter und die äußern Schicksale der Kirchenreformation in Würtemberg unter Herzog Ulrich (1. de originibus et vicissitudinibus ecclesiæ Wirtembergicæ 1790 præside Le Bret, mit 9 Defendenten auf dem Titel: Allgemeine Einleitung und Plan des Ganzen, Beginn der Geschichte von Eberhard dem Ersten; 2. de originibus et vicissitudinibus etc. Pars II. 1791, mit 5 Defendenten: die Geschichte Herzog Ulrichs, welche in der dritten Abtheilung unter demselben Titel v. J. 1791, fortgesetzt wird. Die vierte v. J. 1792 handelt von der durch Herz. Ulrich eingeführten Kirchenverfassung und Lehre: de primitiva ecclesiæ Wirtembergicæ repurgatæ disciplina et doctrina, und kündigt zugleich in §. 1. den Inhalt der folgenden Abhandlungen an, deren Eine, die fünfte, vermeintlich Hegel verfaßt haben sollte). Die beiden letzten Abhandlungen (commentarii de rebus a Ser. Christophoro pro religione gestis pars I. et II.) behandeln mit eben solcher Genauigkeit und Specialkenntniß, was Herzog Christoph, — bekanntlich Ulrichs Nachfolger in der Regierung und im Reformationswerke — für die Würtembergische Kirche und die Reformation überhaupt gethan. Daß nur Einer der Verfasser aller dieser Abhandlungen sein könne, geht hiernach schon daraus hervor, daß ihr Verfasser in den späteren ausdrücklichen Bezug auf sich selbst in den frühern nimmt: daß aber der Tübinger Kanzler Le Bret selber dieser Verfasser sei, darüber kann die feststehende Tradition nicht irre gehen, nach welcher in dem Kataloge der Tübinger Universitäts-Bibliothek die vor mir liegende Sammlung dieser Dissertationen unter die Le Bret'schen Werke eingetragen ist*). Nur dies kann Wunder nehmen, wie Rosenkranz aus dem bloßen Erscheinen von Hegels Namen neben dem von acht andern, unter welchen

*) Wie nöthigenfalls die Vorstände der Bibliothek öffentlich zu erklären bereit sind.

Hölderlin der nächste, als der gemeinschaftlichen Defendenten, schon so sicher auf die Verfasserschaft Hegels schließen zu können glaubte, theils wegen des Inhalts der Abhandlung, welche einen ungewöhnlichen Grad von Detailkenntniß der Landes- und Kirchengeschichte voraussetzt, theils auch deßhalb, weil zur Erlangung der Candidatur des Predigtamtes, was keineswegs eine akademische Würde ist, es ungewöhnlich gewesen wäre, eine akademische Streitschrift von den Candidaten zu fordern. Es verhielt sich vielmehr auch hierbei genau in derselben Weise, welche wir bei dem philosophischen Magisterium angegeben haben: die Professoren der Theologie schrieben Abhandlungen und gaben Thesen, über welche die Candidaten auch bei dieser Gelegenheit öffentlich zu disputiren hatten.

Unter diesen Umständen werden alle die Verknüpfungen und Schilderungen von Hegels frühreifen wissenschaftlichen Kämpfen und den mannichfaltig durchmessenen Standpunkten, welche Rosenkranz zum großen Theil auf die vermeintliche Autorschaft jener beiden Abhandlungen gründet, wohl von selber zusammenfallen, und an die Stelle wird ein minder schmeichelndes Bild treten, welches jedoch mit der Tradition, die andere Quellen geben*),

*) Besonders das Zeugniß von Hegels altem Universitätsfreunde, dem Magister Leutwein, mitgetheilt in den Jahrbb. der Gegenwart, August 1844 S. 675—678, welches ich darum für zuverlässig halten muß, und aus genauer Erinnerung geschöpft, weil auch die mancherlei kleinen Angaben über Location und Promotion genau mit der Wahrheit übereinstimmen, welche die mir zugänglichen officiellen Urkunden enthalten. Es heißt darin von Hegel unter Anderm: „Sonst galt er im Stift für ein lumen obscurum." — „Ich weiß zwar nicht, ob und in wiefern Hegels letztes akademisches Jahr, das ihn mir entzog, ihn verändert habe. Ich zweifle aber daran. Jedenfalls war während der vier Jahre unseres Umgangs die Metaphysik Hegels Sache nicht sonderlich." — — „Auf seine nachmaligen Ansichten gerieth er erst im Auslande, denn in Tübingen war ihm nicht einmal Vater Kant recht bekannt. Und ich, der ich mich damals in Kant's Litteratur sehr stark einließ, und deßwegen mit Schelling,

besser übereinstimmt, daß Hegel während seiner Universitätsjahre in keinem wissenschaftlichen Zweige sich vorzüglich ausgezeichnet, am wenigsten in der Philosophie. Daß die gleiche Inferiorität und Unscheinbarkeit ihn auch noch weit über seine Universitätsjahre bis an den Schluß der Berner Epoche (1796, sein sechs und zwanzigstes Jahr) begleitet habe, zeigen seine Briefe an Schelling, dem er durchaus sich unterordnet, und der Belehrung von ihm sich bedürftig erklärt: (man vgl. die „zur Charakteristik Hegels" S. 301 von uns angeführten Stellen). Er war einer jener langsam sich ausarbeitenden, gediegenen Geister, wo jeder Gedanke erst die mannichfaltigsten Umhüllungen sprengen muß, um licht hervorzutreten, dann aber auch mit desto energievollerer Zähigkeit festgehalten und dauernd verfolgt zu werden. Und kann man läugnen, daß dies Unbeholfene, Schwerfällige, in Ausdruck und Darstellung Ungenügende, nach seiner persönlichen wie schriftstellerischen Repräsentation, ihn bis in seine spätesten Jahre begleitet habe? Hegel hat in der Geisterwelt sich einen zu hohen Platz erkämpft, als daß man nöthig hätte, ihm Alles zu arrogiren, auch dasjenige, dessen er gerade entbehrte und was von der andern Seite wieder das Eigenthümliche und Anziehende seiner Persönlichkeit ausmachte.

Aber Hegel hat ja Schellingen erst darauf aufmerksam gemacht, wie weit er über Fichte hinausgegangen sei: er soll

---

Breyer, Flatt, Märklin, Duttenhofer, Repetent Diez, diesem Kant'schen enragé, Hauber u. A. häufig conversirte, konnte mit meinen Unterhaltungen über Kant, Reinhold, Fichte, der damals schon, gleichzeitig mit Schellings selbstsetzendem Ich hervorgetreten war, bei Hegel wenig Anklang finden. Dieser war Eklektiker, und schweifte noch im Reiche des Wissens cavalièrement umher." — So wird noch jetzt erzählt, daß seine Compromotionalen sehr überrascht waren, als sie von Hegels nachherigen wissenschaftlichen Erfolgen Kunde erhielten. Gewiß sind diese Angaben nicht competent, um die geistige Größe des spätern Hegel in Zweifel zu stellen, dagegen muß man bedenken, daß die Urtheile der Jugendgenossen und Commilitonen selten fehlgreifen in Würdigung gleichzeitiger Geisteszustände.

gleichsam erst der Geburtshelfer geworden sein, welcher die Schelling'sche Philosophie entbunden und von ihrer Vorgängerin abgelöst habe. — Man weiß, wer diesen Mythus in Umlauf gesetzt hat, — angeblich nach Mittheilungen aus Hegels Munde. Darüber genügt völlig, hier zu bemerken, daß, — so höchst unwahrscheinlich früher diese Hypothese jedem Kenner der Geschichte der neueren Philosophie sein mußte, der sich erinnerte, wie Schelling schon in seinen „Ideen zu einer Philosophie der Natur" (1ste Ausg. 1797), in seiner Schrift „über die Weltseele" (1ste Ausg. 1798), in seinem „Entwurfe des Systemes der Naturphilosophie" (1799), besonders in der zu letzterm Werke geschriebenen „Einleitung" (1799), die eigenthümliche dynamische Ansicht von der Natur mit vollkommenem Bewußtsein ausgesprochen habe, welche ihn principiell und von Anfang an von Fichte trennte, wie ferner die Idee eines Systemes der Philosophie vom Standpunkte der Identität des Subjektiven und Objektiven schon auf das Deutlichste in der Einleitung des zu Ende von 1799 geschriebenen „Systemes des transscendentalen Idealismus" (1800), noch ausführlicher und entschiedener in zwei merkwürdigen Aufsätzen der Zeitschrift für spekulative Physik, in der „Deduktion des dynamischen Processes", und „über den wahren Begriff der Naturphilosophie", gleichfalls aus dem Jahr 1800, ausgesprochen ist, — während Hegel erst im Jahre 1801 ihm zur Seite trat und seine „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systemes" erscheinen ließ *): — daß diese Hypothese durch die letzten biographischen Mittheilungen keinerlei Unterstützung erhalten hat, am Wenigsten durch Hegels Briefe an Schelling, auf welche man sich deßhalb berufen. So lange also nicht bündigere Beweise beigebracht werden, ist es erlaubt, jene Behauptung in's Reich der apokryphen Traditionen zu verweisen, ohne daß damit weder an der persönlichen Wahrhaftigkeit des ersten Berichterstatters gezweifelt werden soll, noch an der würdigen, über Täuschungen solcher Art gewiß erhabenen Gesinnung Hegels. Wir vermuthen, daß dem begeisterten Lehrjünger

*) Vergl. des Verf. „Charakteristik der neueren Philosophie". 2te Ausgabe S. 591.

Hegels hier ein Mißverständniß untergelaufen sei, und glauben Grund zu dieser Vermuthung darin zu finden, daß auch wir aus dem Munde eines ehrwürdigen, jetzt verstorbenen Mannes, der beiden Philosophen um jene Zeit gleich nahe stand, Züge vernommen zu haben uns erinnern, welche Hegeln in der Rolle eines Anspornlers für Schelling zu polemischen Aeußerungen gegen Fichte und Jacobi erscheinen lassen.

Aber wozu ein Bericht über alle jene Nebenzüge? Halten wir uns, statt dieser Anekdoten, mit denen jeder den Ruf seines Helden zu verherrlichen sucht, vielmehr an die Allen zugänglichen Werke derselben und schreiben aus ihnen Geschichte der Philosophie! Und weit mehr noch — liegen nicht gerade jetzt die wichtigsten und tiefgreifendsten Fragen der Wissenschaft und des Lebens zur Lösung vor uns, um jene immer erneuerten persönlichen Streitigkeiten geringfügig, ja armseelig erscheinen zu lassen? Die Philosophie muß sich bewußt sein, daß sie der ausschließenden Autorität jener beiden Systeme entwachsen ist. Neue Principien und neue Probleme rücken jetzt in den Vordergrund, welche durch die Resultate jener Lehren allein nicht mehr gelöst werden können. Die Philosophie hat sich durch sie, aber anders entwickelt, als beide es wollten; und weiß jetzt, selbstständig prüfend beiden gegenüber, mit Klarheit den weitern Weg zu finden. Die aber, welche immer noch glauben, daß „die linke und rechte Seite", der Streit über Partikularitäten des Hegel'schen Systemes oder über sein Primat gegen Schelling, die Worte des Tages seien, fangen an denjenigen Leuten zu gleichen, von denen man gesagt, daß sie Nichts lernen und Nichts vergessen können. Und wenn den Leser dieser Zeitschrift die Nachweisung eines an sich geringfügigen Irrthums, welcher dem verdienten Biographen Hegels, um dieser ausschließenden Vorliebe willen, begegnet ist, in jener freiern, von Autoritäten und Ueberlieferungen unbeengten philosophischen Stimmung hat bestärken helfen: so wird er uns um deßwillen vielleicht verzeihen, daß wir ihn — und uns selbst — mit den oben gegebenen trockenen Nachweisungen haben langweilen müssen.

Johann Gottlieb Fichte's
sämmtliche Werke.

Herausgegeben
von
J. H. Fichte.

Indem der Unterzeichnete hiermit die Herausgabe der sämmtlichen Werke von J. G. Fichte ankündigt, glaubt er keiner besondern Rechtfertigung oder Empfehlung für dieses Unternehmen zu bedürfen, sondern dadurch nur eine längst von ihm geforderte Pflicht gegen das Vaterland und gegen die Wissenschaft zu erfüllen. Vielmehr ist der Herausgeber, bei den vielfach an ihn gelangten öffentlichen und persönlichen Aufforderungen zu einer solchen Herausgabe, dem Publikum Rechenschaft schuldig, warum er erst jetzt zur Ausführung derselben schreitet. Der Plan dazu, viele Jahre unausgesetzt im Auge behalten, war früher (bis zum Jahr 1837) durch den Mangel gesetzlicher Bestimmungen über die Verlagsrechte bei den Werken verstorbener deutscher Autoren schwer ausführbar; nachher wurde er durch mancherlei widerstreitende Anforderungen und Interessen verzögert. Um so mehr gebührt es jetzt, unter den ältern drei Hauptverlegern der Fichte'schen Werke zweien derselben, Herrn G. Reimer dem Sohne, und dem Inhaber der C. Cnobloch'schen Buchhandlung in Leipzig (als der Nachfolgerin der Gabler'schen Firma) unsern öffentlichen Dank hiermit abzustatten für die würdige und liberale Weise, mit welcher sie zur Förderung des Unternehmens auf ein Abkommen eingegangen sind.

Bei der Anordnung der einzelnen Schriften für die Gesammtausgabe ist es der leitende Gesichtspunkt gewesen, neben der Zusammenstellung des Gleichartigen zugleich die chronologische Folge ihres Erscheinens zu beobachten. Beides vereinigt, giebt nicht nur eine äußerlich verbindende Uebersicht, sondern es läßt weit mehr noch die innere, stufenweise Entwicklung hervortreten, in welcher das Gleichzeitige und zugleich durch Inhalt Verwandte sich zu gegenseitiger Erläuterung und Ergänzung dient. Bei einem Denker, wie **Fichte**, dessen Philosophie weniger eine extensiv gleichmäßige Ausführung über alle Theile eines philosophischen Systemes erhalten, als in der intensiven und immer gesteigerten Entwickelung eines Hauptgedankens und in seiner Ausführung nach bestimmten Seiten bestanden hat, ist es deßhalb wichtig, auf diesen Parallelismus gleichzeitiger Darstellungen hinzuweisen. Schon aus der ersten philosophischen Epoche desselben (1794—1800) möchte durch bloße Nebeneinanderstellung der allgemein bekannt gewordenen Druckschriften über die Wissenschaftslehre mit den unbekannter gebliebenen, aber nicht weniger wichtigen Abhandlungen im philosophischen Journale und mit dem neu Erscheinenden aus dieser Epoche Vieles anders oder in einem neuen Lichte erscheinen.

Dasselbe läßt sich vielleicht noch eigentlicher von seinen frühesten politischen und religionsphilosophischen Schriften behaupten: sie sind der jetzt lebenden Generation wohl so gut als unbekannt geblieben, und dürften ihr fast als neue erscheinen. Dennoch spricht er in ihnen über die allergegenwärtigsten Fragen, und hat auch durch die Art, wie er sie behandelt, noch Theil an den gegenwärtigen Controversen über dieselben.

Indem „sämmtliche Werke" eines Schriftstellers den möglichst vollständigen Abdruck seiner Geistesentwicklung zeigen sollen, ergiebt sich, daß auch die früher erschienenen „**Nachgelassenen Werke**" (III. Bände, Bonn, **Marcus**, 1834—1835) in diesen Umkreis gehören und mit den jetzt erscheinenden verbunden die „**Sämmtlichen Werke**" ausmachen. Aus äußern Gründen haben wir sie nicht in den Umfang dieser Ausgabe aufgenommen, statt dessen aber die letztern durch die äußere Form dem „Nachlasse" so ange-

schlossen, daß beide ein Ganzes ausmachen und erst in ihrer Vereinigung den Titel sämmtlicher Werke rechtfertigen. Aus diesem Grunde hat auch der Verleger der nachgelassenen Werke, Herr Marcus in Bonn, sich bereit erklärt, den Unterzeichnern für die jetzt erscheinenden sämmtlichen Werke jene zu einem ermäßigten Preise zu überlassen.

So möge das Vaterland und die Gegenwart mit freier Empfänglichkeit die Schriften eines Denkers und geistigen Wirkers aufnehmen, der, wiewohl er der unmittelbaren Gegenwart nicht mehr nahe steht, doch nicht aufgehört hat, mit seinen Gedanken und Anregungen auf's Eigentlichste in ihr fortzudauern.

Im Juni 1844.

J. H. Fichte.

Inhaltsanzeige der sämmtlichen Werke.

Erste Abtheilung.

Zur theoretischen Philosophie.

1) „Recension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie.“ 1792. (Jenaer Allgem. Literaturzeitung 1794. Nr. 47—49.)

2) „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie,“ 1794. 2te Aufl. 1798.

3) „Grundriß der gesammten Wissenschaftslehre“ 1794. 2te Aufl 1801. (Anhang: Rede „über die Würde des Menschen,“ am Schlusse der philosophischen Vorlesungen 1794, aus einem fliegenden Blatte wiederabgedruckt.)

4) „Erste u. zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“ 1797. (Phil. Journ. Bd. V. und VI.)

5) „Neue Darstellung der Wissenschaftslehre“ 1797. (Philosophisches Journal Bd. VII.)

6) „Die Bestimmung des Menschen," 1799.
7) „Populärer und kritischer Anhang:
   a) „Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie" 1801.
   b) „Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmidt aufgestellten Systemes mit der Wissenschaftslehre," 1795. (Philosophisches Journal Bd. III.)
   c) „Annalen des philosophischen Tones," 1797. (Philosophisches Journal Bd. V.)
   d) „Recension von Bardili's Grundriß der Logik," 1800. (Erlanger Literaturzeitung.)
   e) „Antwortsschreiben an Herrn Prof. Reinhold" 1801.
8) „Darstellung der Wissenschaftslehre," a. d. Jahre 1801. Ungedruckt.
9) „Die Thatsachen des Bewußtseins," geschrieben 1810, erschienen 1817.
10) „Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse," 1810.

Ergänzend greifen hier ein die im ersten und zweiten Bande des Nachlasses abgedruckten Vorlesungen.

Zweite Abtheilung.

A. Zur Rechts- und Sittenlehre:

1) „Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre." II. Bände. 1796—1797.
2) „Der geschlossene Handelsstaat, ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre," 1800.
5) „Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre" 1798. (Als Anhang die Ascetik im Nachlasse Bd. III.)

   Ergänzend greifen hier ein die Vorlesungen über die Rechts- und die Sittenlehre aus dem Jahre 1812, im Nachlasse Bd. II. und III.

4) „Vorlesungen über die Staatslehre," 1813, erschienen 1820.

B. Zur Religionsphilosophie.

1) „Kritik aller Offenbarungen," 1791, 2. Aufl. 1793.
2) „Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung." (Phil. Journ. Bd. VIII.)
3) „Appellation an das Publikum," 1799, 2. Aufl. 1799.

4) „Gerichtliche Verantwortungsschrift der Herausgeber des philosophischen Journals 2c." 1799.
5) „Aus einem Privatschreiben." (Phil. Journ. Bd. IX.)
6) „Die Anweisung zu einem seligen Leben oder die Religionslehre," 1806.

Dritte Abtheilung.

Populärphilosophische Schriften.

A. Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte.

1) „Zurückforderung der Denkfreiheit 2c.," 1793.
2) „Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution," II. Bde. 1793 2te Aufl. 1795.
3) „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten," 1794.
4) „Vorlesungen über das Wesen der Gelehrten," 1806.
5) „Rede über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit," 1812.

Ergänzend schließen sich an: die Vorlesungen „Ueber die Bestimmung des Gelehrten" 1812, im Nachlasse Bd. III.

6) „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters," 1806.
7) „Reden an die deutsche Nation," 1808.
8) „Fragmente über Deutschlands Geschichte und Verfassung." Ungedruckt.

B. Vermischte Schriften und Aufsätze.

1) „Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen" 1801.
2) „Deducirter Plan einer in Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt. 1807."
3) „Ueber die Sprachfähigkeit und den Ursprung der Sprache." (Philosophisches Journal Bd. I.)
4) „Ueber Geist und Buchstaben in der Philosophie." (Philosophisches Journal Bd. IX.)
5) Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit." (Schiller's Horen Bd. I.)
6) „Beweis der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks," 1791. (Berliner Monatsschrift Bd. XXXIII.)
7) „Recensionen von Kant's Entwurf zum ewigen Frieden," (Philo-

sophisches Journal Bd. IV.) von „Creuzer's skeptischen Betrachtungen über die Freiheit des Willens," (Jenaer Allgem. Literaturzeitung 1793. Nr. 303.) von „Gebhard über die sittliche Güte," (ebendas Nr. 304.) u. s. w.

8) „Ungedruckte Fragmente, Gedichte u. s. w."

Ergänzend greifen hier ein zwei Gespräche über Patriotismus und sein Gegentheil, über Macchiavelli, ein Tagebuch über den thierischen Magnetismus, und Kritisches im „Nachlasse" Bd. III.

Johann Gottlieb Fichte's Werke in gediegener Ausstattung und zu einem möglich billigen Preise dem deutschen Publikum darzubieten, haben wir uns bei der Uebernahme dieses Verlages zur Pflicht gemacht. Sie werden in der Druckweise und auf dem Papier der ausgebenen Ankündigung mit Hinzufügung von Verweisungen auf die Seitenzahlen der älteren Ausgaben erscheinen und sich dem Formate nach an die Gesammtausgabe von Kant's und Hegel's Werke anschließen.

Die in obiger Ankündigung aufgeführten Schriften werden in acht Bände abgetheilt und zwar so, daß

Abtheilung	I.	Zwei Bände,
„	II. A.	Zwei Bände,
„	II. B.	Einen Band,
„	III. A.	Zwei Bände,
„	III. B.	Einen Band,

den Band zu 30—35 Bogen gerechnet, enthalten wird.

Der Subscriptionspreis beträgt 1½ Ngr. für den Bogen. Den später eintretenden Ladenpreis behalten wir uns vor, bis auf 2 Ngr. für den Bogen zu erhöhen. Der Druck wird so sehr beschleunigt werden, als es das Interesse für die Correctheit des Textes erlaubt.

Der bei Marcus in Bonn in drei Bänden erschienene „Nachlaß" wird in die Werke Fichte's nicht aufgenommen; der Herr Verleger hat sich jedoch bereit erklärt, für die Herren Unterzeichner auf Fichte's Werke einen ermäßigten Preis für den „Nachlaß" zu denselben Bedingungen eintreten zu lassen, die

wir für die Werke festgestellt haben. Herr Marcus wird hierüber eine besondere Ankündigung ergehen lassen.

Die Fichte'sche Denk- und Darstellungsart ist für die politischen und religiösen Kämpfe der Gegenwart von so großer Bedeutung, daß sie an Reiz und unmittelbarem Eindruck auf die Gemüther weit eher gewonnen als verloren hat. Unvergessen bleibt der Antheil, den er durch sein gewaltiges Wort an der Befreiung des Vaterlandes sich errungen: und so glauben wir denn darauf rechnen zu dürfen, daß die Werke des Philosophen und Volksredners einen großen und immer größeren Kreis von Lesern gewinnen werden.

Jede Buchhandlung nimmt Unterzeichnungen entgegen.

Berlin, October 1844.

Veit & Comp.

Intelligenz-Blatt.

Sämmtliche, in diesem Blatte angezeigten oder in der „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie" recensirten Werke können durch die L. Fr. Fues'sche Buchhandlung in Tübingen bezogen werden.

Ueber das Verhältniß der Metaphysik und Ethik.

Von

Prof. Dr. H. M. Chalybäus.

Den zwölften Band dieser Zeitschrift eröffnet mein Freund Weiße mit einer Abhandlung „über das Verhältniß der Metaphysik zur Ethik", worin derselbe das Bestreben, beide Wissenschaften in eine engere Verbindung zu bringen, als eine neuerlich von sehr verschiedenen Seiten her sich kundgebende Erscheinung bespricht, insbesondere Braniß, Lotze und mich als Vertreter dieser Tendenz namhaft macht, aber auch sein Bedenken gegen dieses ganze Unternehmen im Voraus äußern und motiviren zu müssen glaubt. Den gemeinschaftlichen Grundgedanken dieser Forderung faßt Weiße in den Satz zusammen: „daß eine Lösung der philosophischen Probleme, eine vollständigere und befriedigendere, als welche von dermalen herrschenden Systemen dargeboten wird, nur mittels des Zweckbegriffs möglich ist, der Zweckbegriff selbst aber nach seiner Wahrheit und objectiven Bedeutung nicht in der rein theoretischen, sondern in der ethischen Natur des Geistes wurzelt, und nur zugleich mit dieser Natur in seiner concreten Realität zum Bewußtsein der Wissenschaft gebracht werden kann" (S. 6.). Diese Ansicht wird als diejenige bezeichnet, „welche in irgend einer Weise mit mehr oder minder klarem Bewußtsein allen den von so verschiedenen Seiten her sich hervorthuenden Bestrebungen, die Metaphysik zur Ethik in ein näheres Verhältniß zu bringen, oder der Philosophie statt der blos metaphysischen eine zugleich ethische Grundlage zu geben, zu Grunde liegt."

Was mich betrifft, so kann ich mit obigem sehr allgemeinem Satze mich zwar einverstanden erklären, halte aber die Verschiedenheit der Wege, welche die Mitforscher jeder auf eigene Hand zu dem Ziele einschlagen, gegenwärtig noch für zu groß, als daß sie füglich unter einen Gesichtspunkt der Beurtheilung zusammengefaßt werden, und daß einer für den Andern einstehen und das Wort ergreifen könnte. Weiße selbst verkennt nicht, daß diese Verschiedenheit bis zu einem Gegensatze fortgehe, indem Einige der Logik die Metaphysik und dieser wieder die Ethik systematisch unterbauen zu wollen scheinen, Andere es auf eine Erweiterung und Vervollständigung der metaphysischen Kategorieen durch ethische am Ende des Systems abgesehen haben. Letzteres trifft mit meiner Ansicht, die damit vorzugsweise bezeichnet werden soll, in sofern schon nicht mehr zusammen, als ich nicht blos eine Weiterführung und Vervollständigung des Endresultates bezwecke, sondern eine solche vielmehr für unmöglich halte ohne einen andern principiellen Anfang und eine durchaus veränderte Methode, als die sind, welche sich in den herrschenden Systemen und namentlich in dem Hegelschen finden. Unter diesen Umständen werde ich mich, wie billig, in dem Folgenden nur auf dasjenige beschränken, was ich von meinem Standpunkte aus dem Bedenken Weiße's entgegen zu setzen habe.

Dieses Bedenken gründet sich im Wesentlichen darauf, daß bei dem ganzen vorliegenden Unternehmen „die philosophische Gewißheit, auch die reine theoretische, von einer sittlichen Erfahrung abhängig gemacht werde", und daß „das Grundaxiom hierbei überall das nämliche sei, wie jenes, welches der bekannten Behauptung Kant's von dem Primate der praktischen Vernunft vor der theoretischen zum Grunde liegt" (S. 9.).

Bei dieser Behauptung wäre wohl vor allen Dingen über den zweideutigen Ausdruck einer „sittlichen Erfahrung" eine bestimmte Erklärung zu erwarten gewesen, da bekanntlich „Erfahrung" auch von jeder sogenannten innern, d. i. von dem unmittelbaren sich selbst Erfassen eines Princips gesagt wird, welchem

primitiven Ergreifen so wenig ein Deduciren und Entwickeln vorangeht, als einem absoluten Anfang ein anderer Anfang, z. B. dem cartesischen cogito ein Syllogismus; vielmehr kommt es eben bei solcher unmittelbarer Selbsterfassung nur auf den Inhalt an, der ein solcher sein muß, daß ihm in der Wissenschaft kein anderer vorangehen kann. Dagegen beginnt nun sogleich eine Reihe von Einwürfen gegen den kantischen Grundsatz, die diesen wohl treffen mögen, von welchen aber derjenige sich nicht getroffen findet, welcher weder den Begriff der theoretischen noch den der praktischen Vernunft mit Kant theilt, so wie ich meinestheils den Subjectivismus der ersteren, und die Gesetzesform *) der zweiten bereits früher in dieser Zeitschrift (Band VIII. S. 209) entschieden abgelehnt habe, obschon meiner Meinung nach ein Moment im Kantianismus liegt, welches wieder aufgenommen und in den Monismus der letzten Systeme verarbeitet werden muß, nämlich eine solche Unterscheidung der Subjectivität und Objectivität, welche beide zu ihrer Wahrheit kommen läßt, ohne sie in den Dualismus zu zerfällen, welcher bei Kant nur auf sensuellem Wege in Wechselwirkung gesetzt, nicht aber in einem Höheren begründet, von Schelling und Hegel dagegen nicht in einem Höheren, sondern in einem Niederen aufgehoben wurde.

Meiner Ansicht nach muß das Problem der Philosophie überhaupt aus dem Begriff der Philosophie selbst a priori entwickelt und gelöst werden. Das Princip, woraus diese Entwicklung hervorgeht, ist das Wissenwollen der Wahrheit, d. i. die Philosophie selbst, die sich entwickelt und zwar entwickelt vermöge des Bewußtseins dieses Problems, welches ihr Selbstzweck oder ihr eigner Begriff ist, so daß der Entfaltungsproceß oder die Vermittelung selbst schon ein zweckbewußtes, besonnen umsichtiges, das Ganze gleich anfangs ins Auge fassendes Thun ist, ein die beabsichtigte Wahrheit selbst hervorbringendes Wissen, d. i. die theoretische Weisheit, oder das Moment der Kunst in

*) Was diese Form anlangt, finde ich mich vielmehr in Uebereinstimmung mit der von Weiße S. 47 ausgesprochenen Ansicht.

der Theorie, die sich ihrer selbst bewußte Methode. Wissen, Weisheit und Wahrheit sind die drei Momente eines Begriffs, die sich ebensowenig auseinander reißen lassen, als die irgend eines andern Begriffs. Daher weiß und nennt sich die Philosophie gleich anfangs das Wollen oder die Liebe der Weisheit, und rein nur mit diesem Begriff ihrer selbst hat ihre Entwickelung, d. i. das System zu beginnen; es giebt für sie gar keinen andern Anfang von einem Etwas außer ihr. Dieser ihr eigner Begriff, oder wenn man will, ihre erste noch allgemeinste, nur Umfang ohne weiter bestimmte Inhaltsmomente folgende Nominaldefinition ist ihr Anfang aber gleich anfangs das Ganze, welches „auf dem Begriff der absoluten Wahrheit ruhend, in sich selbst gravitirend, als Wissenschaftslehre oder philosophia prima die Principien aller Wissenschaften begründet, die von ihr als dem Albordi aller Wissenschaftlichkeit ihre Quellen nach allen Seiten hin ableiten." Sie heißt aber Wissenschaftslehre, (anstatt: Logik, Metaphysik ꝛc.), nicht blos deßwegen, weil sie die Principien aller andern besonderen Wissenschaften enthält, sondern vielmehr deßwegen, weil sie eine Entwickelung des Begriffs des Wissens ist, und Wissen nicht Wissen ist, wenn es nicht die Wahrheit weiß. Auch über diesen Punkt habe ich mich nicht nur in der historischen Entwickelung S. 430, sondern auch in den Phänomenol. Blättern S. 14. ausgesprochen, und gedenke es in gegenwärtigen Zeilen mit Bezug auf die Ethik weiter zu thun, so fern ein so tiefgreifendes Problem außer dem systematischen Zusammenhang des Ganzen überhaupt vorläufig besprochen werden kann.

Wissenschafts- oder Wissenslehre soll die philosophische Grundwissenschaft heißen, und nicht Denklehre oder Logik, auch nicht Seinlehre oder Ontologie, nicht Metaphysik oder Erkenntnißlehre, weil sie nicht blos diese und jene, sondern eine Synthesis von Denken und Sein, d. i. Wissen ist, Wissen aber als Wissenwollen, d. h. sich selbst erst noch zu vermitteln habendes und strebendes Wissen; und als solches Wissen, was sich aus eigner immanenter Kraft und Macht zu bestimmen versteht, ist es eben

die theoretische Weisheit, oder die der eigentlich sogenannten praktischen Weisheit des Producirens äußerlicher Zwecke innerlich analoge, nicht nach- sondern vorbildliche Geschicklichkeit, den theoretischen Zweck des Wahrheitwissens methodisch zu produciren; wie jedweder praktischen Zwecksetzung die Ueberlegung im Besondern vorausgeht, soll jene im absolut Allgemeinen jedwedem andern besondern Wissen vorausgehen. Wovon man sich bei dieser Conception ganz und gar lossagen muß, ist die von vielen Systemen ausdrücklich geforderte und überall nur zu geläufige Ansicht von der Wahrheitsforschung als einer auf Abenteuer in's Blaue hinaus gehenden heuristischen Entdeckungsfahrt; vielmehr hat man, man mag es sich eingestehen oder nicht, den allgemeinen Zweck der Wahrheitserkenntniß immer und gleich anfangs vor Augen; der Begriff der Wahrheit, des Wissens oder der zweifelfreien Gewißheit ist das Ziel und Kriterium jedes Schrittes, und man überlegt nur, wie man dieses Ziel erreichen, diesen Zweck wissenschaftlich realisiren könne. So ist das erste und schlechthinnige Prius der Philosophie sie sich selbst, ihr Begriff als zu erfüllender, d. i. sich selbst bestimmender Selbstzweck. Was Erdmann von Leibnitzens System sagt: „es ist nicht der kleinste Ruhm dieses Systemes, daß es wußte, was es sollte" (S. 176), das muß von jedem System und somit der Philosophie überhaupt gelten, so daß vom Ganzen im weitesten Umfange gilt, was Aristoteles von jedem Selbstzweck sagt: das Ganze ist eher als die Theile.

Wenn nun Weiße sagt: „Insbesondere ist gegenüber der Hegelschen Philosophie und ihrer Verabsolutirung des rein idealen oder theoretischen Momentes die Forderung erhoben worden, daß auch der realen Seite des Geistes, dem Willen, sein Recht werde, und derselbe als logischer oder metaphysischer Begriffsmoment des absoluten Geistes in die ihm gebührende Stelle eintrete" — so finde ich auch in diesen Worten meine Intention ganz angemessen ausgesprochen; wenn derselbe aber hinzusetzt: man wolle dieß, „weil der Begriff des absoluten Geistes keinesweges in dem des absoluten Wissens sich erschöpfe" — und ferner: „hierin sei noch nichts enthalten, was zu einer unmittel-

baren Verbindung der Ethik mit der Metaphysik, zu einer Aufnahme ethischer Kategorieen in die Metaphysik nöthige" — so muß ich diesem in meinem Sinne widersprechen. Denn ich kann schon das „theoretische Moment" oder den Begriff des bloßen Denkens nicht so schlechthin mit dem des „absoluten Wissens" identificiren, da mir nach der prägnanten Bedeutung, in welcher ich dieses Wort nehme, das Wissen nur in einem solchen Denken besteht, dem ein Sein entspricht, so daß das Denken nur in sofern Wissen ist, als es ein Sein setzt, was wirklich ist, gleichwie ein Sein nur in sofern, als es denkend erkannt, also gewußt wird, Wahrheit heißen kann. Setzen wir nun hierzu noch dieß, daß diese Wahrheit des Wissens eine vom Denken selbst producirte sein müsse, welches sich in dieser Function als Weisheit bewähre, außerdem aber jedwedes vom Denken nicht selbst producirtes, sondern unmittelbar vorausgesetztes Sein nie eine Gewißheit werden könne, sondern nur eine unvermittelte Annahme, ein Glaube bleibe; so folgt weiter hieraus auch dieß, daß mit dem berichtigten und erschöpften Begriff des Wissens allerdings schon die ethische Grundkategorie in die Wissenschaftslehre aufgenommen sei, nicht aber, was Weiße sagt: „daß hierin noch nichts enthalten sei, was zu einer unmittelbaren Verbindung der Ethik und Metaphysik nöthige."

Vielleicht gelingt es mir, diese Ansicht auf historischem Wege am verständlichsten und bestimmtesten zu erläutern; es sei mir darum erlaubt an den Verlauf der neuern Systeme kurz zu erinnern. Die Verwechselung des Begriffs des Wissens mit dem des Denkens, Vorstellens oder auch der theoretischen Thätigkeit des Geistes überhaupt, die so eben gerügt wurden, ist eine seit Descartes sich durch den Sprachgebrauch der ganzen neuern Philosophie hindurchziehende, wenigstens ist, auch wo man unterschied, das Specifische des Wissensbegriffs, wie mich dünkt, nicht scharf genug hervorgehoben, noch weniger aber benutzt worden zu einer durchgeführten logischen Analyse, obschon gerade dieser Begriff an den Hauptwendepuncten der Philosophie unverkennbar immer dazu gedient hat, ihr die Richtung bald vom einseitigen

Idealismus und Subjectivismus auf den entgegengesetzten Realismus und Objectivismus zu geben, bald umgekehrt ein Einlenken von dieser Seite her nach jener hin anzubahnen. Richtig hat in dieser Beziehung schon Augustinus gesehen, obschon er dieses Princip nicht weiter auszubeuten verstand. De Trin. X. 1 — 3. »Qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat (ist Philosoph). Quod nisi haberet cognitum, neque scire se quisquam posset fidenter dicere, neque nescire. (Er muß also die Idee des Wissens haben, um daran seines actuellen Nichtwissens sich bewußt zu werden.) Non solum enim, qui dicit: scio, et verum dicit, necesse est, ut quid sit scire, sciat, sed etiam, qui dicit: nescio, idque fidenter et verum dicit, et scit verum se dicere, scit utique quid sit scire, quia et discernit ab sciente nescientem, cum veraciter se intuens dicit: nescio, et cum id se scit verum dicere, unde sciret, si quid sit scire nesciret?« Ritter (Gesch. VI. S. 214) macht hierzu die Bemerkung: „Hiermit ist nun Augustinus in der That auf die letzten Gründe seiner Ueberzeugung gekommen, welche über das Bewußtsein der Erscheinungen sich erhebt. Sie ist gegründet auf der Liebe zur Wahrheit, auf den uns wesentlich beiwohnenden Begriffen der Wahrheit und des Wissens." D. h. setzen wir hinzu, auf den Begriff der Philosophie selbst, welche von sich selbst als einem lebendigen Selbstzweck anhebt und ausgeht. Allein Augustin vermochte, wie gesagt, noch nicht auf diesem Princip selbstständig fortzubauen, noch wollte er überhaupt ein selbstständiges System der Philosophie begründen, denn die Philosophie war selbst noch nicht frei; daher mußte das Wissen in der Folge, sobald diese selbstständig wurde, und auf sich selbst zurückkam, noch einmal von dem sich selbsterfassenden Denken anfangen. Dieß geschah in Cartesius, welcher für den Begründer der neuern Philosophie gilt, durch den Satz: cogito ergo sum. Er fand hierin das selbstständige und unerschütterliche, weil unmittelbar sich selbst ergreifende Princip cogito. Dieses Cogitare nämlich war ihm sogleich ein cogito, ein ego, und damit ein sum, weil es sich in sich selbst reflectirendes und zusammenschließendes Denken, eine

sich selbst denkende Monas, war. Es war also in der That nicht blos Denken, sondern Sich-denken, νόησις τῆς νοήσεως, d. h. sich als Denken wissendes, erkannt habendes Denken = Selbstbewußtsein. Descartes unterschied, wie nicht anders möglich, schon die beiden Momente des Seins und Denkens, indem er sie zur Identität zusammenschloß, und diese sich unterscheidende Identität ist eben das Wissen. Sobald ich das Denken als Denken erkenne, unterscheide ich es nicht blos vom Nichtdenken negativ, sondern auch positiv vom Sein, als einem Positiven, was nicht Denken ist. Dieß liegt schon in der Reflexion des Denkens auf sich selbst, in welcher es sich als Denken ergreift; denn das Ergreifende (Ich) ist hier das Seiende, und das Ergriffene, der Reflex oder das Bild des Ergreifenden, ist das Ideelle, und somit ist das sich selbst ergreifende Sein Denken (Subject-Object). Indem es sich nun aber als Denken verschieden vom blos unmittelbaren (blinden) Sein, Wesen und Wirken ergreift, wird es zum Wissen oder ist damit eigentlich Wissen von sich als Denken; denn das Wissen weiß vom Denken und vom Sein, und vom Unterschiede beider.

Ward nun von Cartesius das antike Princip der Philosophie, die νόησις τῆς νοήσεως, das sich selbst denkende Denken, wieder in's christlich-moderne Bewußtsein aufgenommen, so geschah dieß doch nicht ohne Beisatz und Unterschied; denn indem das Denken hier sich gleich als Denken im Unterschied vom realen Sein (als Geist vom Körper) erfaßt, erfaßt es sich in einer Bestimmtheit, und Selbstständigkeit, die es in allen weiteren Vermittelungen und Wechselwirkungen mit dem realen Sein nicht wieder aufzugeben gesonnen ist, eine Entschiedenheit, die dem antiken Bewußtsein in dieser Weise fremd war. Die Folge ist, daß das Denken nun als neu begründetes Subject zugleich auch ein nicht minder wahres und hartnäckiges Sein als Object voraussetzt, und somit von neuem und zwar mit vergrößerter Schwierigkeit in die gegenseitige Bezogenheit einzudringen strebt, eine Schwierigkeit, die, wie gesagt, um so größer ist, da hier nicht mehr blos das Selbstinteresse des subjectiven Fürsichseins, sondern zugleich auch das In-

teresse für das wahre Sein der Objecte waltet, weil es nicht mehr nur um jenes Denken, sondern um die Wahrheit des Wissens zu thun ist, welche sofort aufgehoben wäre, sobald die Objecte in bloßen Schein oder auch nur Erscheinungen aufgelöst würden. So lag also schon in Descartes Princip, nur nicht ausdrücklich, aber dem Sinn und der Bedeutung nach, der Begriff der Philosophie als Wissen- nicht blos Denken-wollen oder in der Forderung, daß nicht blos dem sich selbst gewissen Moment der Allgemeinheit des Ichs, sondern auch dem besondern Inhalt des Denkens und Vorstellens Wahrheit und Sein zukommen solle, ja in dieser Intention wurde überhaupt jener Rückgang auf das Denkprincip unternommen, so daß sich die Gewißheit des Inhalts eigentlich als der Zweck dieses Unternehmens herausstellt. Nun behandelte Cartesius die unmittelbare Selbstgewißheit des Subjects als Ideal oder Maaßstab, dem an Evidenz alle andere Sätze gleichkommen müßten, die Anspruch auf Wahrheit machen wollten, er behandelte also die Sache formal und sah sich genöthigt, um einen Realzusammenhang zu finden, einen Umweg durch den ontologischen Beweis zu nehmen, wohin wir ihm nicht weiter folgen können.

Der Fehler war, daß Descartes nicht an der Idee des Wissens, sondern am bloßen Begriff des Denkens festhielt. Diesem aber, wenn es zum Princip der Philosophie gemacht und consequent behandelt wird, ist eine unauflösliche Amphibolie eigen, welche es eben darum nicht zum Ergreifen des Zieles der Philosophie kommen läßt, weil nicht das Denkenwollen sondern das Wissenwollen der Zweckbegriff der Philosophie, das Denken also nur ein Moment aber nicht der ganze Begriff derselben ist. Doch liegt eben hierin auch der Stachel des Fortschritts. Indem das Denken sich als Selbstdenken erfaßt, erfaßt es sich als absolut selbstthätiges Produciren seiner Objecte, so daß diese Objecte zu bloßen Selbstbestimmungen des Denkens werden und damit aufhören Objecte oder Dinge an sich für das Bewußtsein zu sein. Das erste unbefangene und unmittelbare Weltbewußtsein oder die sinnliche Gewißheit setzt sich hiermit um in Selbstbewußtsein,

die Objectivität in die Subjectivität einer immanenten Gedankenwelt, deren einzelne Bestimmungen eben nur meine Gedanken, meine Producte, schlechthin in meiner Macht stehende, an sich nichtige Schemen sind. Somit ist ihnen das selbstständige Sein für sich geraubt, und damit auch ihre Wahrheit für mich. Was nun zunächst liegt, ist, daß auf diesem Standpuncte das Kriterium der Wahrheit darin gesucht wird, daß unterschieden werde, ob ich mich bei dem Entstehen und Vergehen der Vorstellungen activ oder passiv verhalte, ob ihr Dasein oder ihre Beschaffenheit in der Machtfreiheit meines Denkens stehe oder nicht; bei den willkührlichen Vorstellungen soll dieß der Fall sein, bei den sinnlichen Empfindungen aber nicht, daher nur diesen und ihren Ursachen objective Wahrheit zugeschrieben, die sinnliche Empirie zum Kriterium derselben gemacht, und die Gewißheit des Wissens zuletzt wieder auf Sensualismus gebaut wird.

Ich will die Reihe der Entwicklungsphasen seit Descartes bis auf Hegel nicht weitläuftig verfolgen, sondern hier gleich bei dem Subjectivismus Fichte's stehen bleiben, in welchem sich die Amphibolie des Selbstbewußtseins am entschiedensten zeigt; denn hier muß sich das Denken in Wahrheit immerfort sagen: deine Gedanken sind nur deine Gedanken, ihnen kommt keine Realität zu; oder aber, käme ihnen Realität zu, so wären es nicht deine Gedanken, und du hättest sie nicht als die deinigen, wüßtest nichts von ihnen; je mehr Realität oder Selbstthätigkeit im Subject, desto weniger im Object, und je mehr hier, desto weniger im Subject. — Aber es läßt sich zwischen einem endlichen Subject und endlichen Objecten kein Handel um Idealität und Realität und keine ausgleichende Theilung anders als in der sinnlichen Empfindung schließen und jedwede Limitation dieser Art muß zurückführen in den empirischen Sensualismus als in die Grundlage ihrer Möglichkeit an sich.

Das Identitätssystem war also gefordert. Daß das Cogitare, welches das einzig unmittelbar Gewisse ist, sich in Descartes und in Fichte zu einem endlichen Ich zusammenzog und somit außer sich zugleich anderes, von ihm unabhängiges und ebenso

selbstständiges Sein setzte, ward als ein saltus, eine unbegründete Voraussetzung erkannt. Streng genommen kann ein Denken, welches eben nur bei'm Begriff des Denkens stehen bleibt, damit noch nichts Anderes außer sich setzen, mithin sich selbst auch noch nicht als Subject oder als Denken im Unterschied vom realen Sein. Es hat also vielmehr zu sagen: cogitare est, aber nicht: ego — dieser Einzelne hier — sum. Diesem Cogitare verschwinden hiermit alle Schranken eines Umfangs, es ist selbst der alleinige illimitirte Inhalt, es ist all-einig, absolut. Damit versetzt es sich zurück vor alle Unterscheidung in die adiakritische Einheit von Denken und Sein, Idealität und Realität, eine Identität, die nicht von sich wissen und sagen kann, ob sie Denken oder Sein ist, sie ergreift sich nur als Totalität aller Selbstbestimmungen, und insofern mag sie sich Subject, und zwar absolutes, außer welchem nichts Anderes ist, nennen, obschon, wie man leicht einsieht, hiermit der Subjectsbegriff-ebenso wie der ebenfalls substituirte Ausdruck: Persönlichkeit, gemißbraucht und gar nicht mehr an seiner Stelle ist.

Allerdings verschwindet nun die Schwierigkeit, jenes Problem der sensuellen Wechselwirkung und der zu vermittelnden objectiven Gewißheit zu lösen; die Schwierigkeit fällt weg, denn das ganze Problem ist weggefallen. Es ist nur ein absolut sich in sich selbstbestimmendes All-Eins da, also nur ein Denken oder nur ein Wirken, wie man es nennen will, es ist gleichgültig. Aber was ist damit gewonnen? Allerdings etwas ist unläugbar gewonnen, nämlich die Ueberzeugung, daß, wie man auch die Welt in Gegensätze und diese Gegensätze zu Individuen oder Atomen oder selbstständigen Realien zersplittere, man dabei immer genöthigt sein wird, alle wieder als in einen Totalorganismus sich zusammennehmend denken zu müssen, sie nicht blos formal in den Umfang des subjectiven Denkens einzuschließen. Aber was nun die Auseinandersetzung dieses Inhalts im Absoluten selbst anlangt, so ist mit obiger Identification noch nichts gesagt, es ist nur ein universeller Standpunkt gewonnen, der Standpunkt des endlichen Ichs ist verlassen, um jenen Auseinandersetzungs- oder Bildungs-

proceß dem Absoluten, d. i. der Gottheit zu überlassen, in dessen Verlauf dann auch unter andern Ich, das endliche, mit auftauchen werde; ohne daß ich ihn hervorgerufen und selbst gemacht habe, habe und vermag ich ihn nur nach- zu denken. So wird sich die Sache für ein die Wahrheit wissen wollendes denkendes Subject darstellen, indem es sich selbst trotz seiner Endlichkeit doch als ein selbstdenkendes und wissenwollendes ergreift. Dieselbe Frage, welche die Wissenschaft von Anfang an aufwarf, erneut sich auch hier, die Lösung ist keineswegs schon mit jenem pankosmistischen Standpunkte gegeben, die ganze Untersuchung ist nur auf ein höheres, und wenn man will, jetzt erst auf ein theologisches und religiöses Gebiet versetzt. Hier nun hat das endliche Subject aufs neue in sich einzukehren und sich die Frage vorzulegen: Bist du Gedanke, transitorisches Moment, modus der absoluten Substanz, oder bist du selbst eine Totalität, eine mikrokosmische Monas, wie jene die mikrokosmische ist; bist du ihr Ebenbild, ein wahrhaft Seiendes für dich, so daß dein Sein auch eine Wahrheit für jenes absolute Wissen ist? Schaut Gott in dir nur sich selbst, oder schaut er dich in sich als ein wahrhaft Freies, für sich Seiendes? — In der That, hier ist der Wendepunkt, und es kommt nur darauf an, welchen Begriff das menschliche, subjective Freiheitsbewußtsein von sich selbst hat, welchen Werth es auf die Idee der ethischen Freiheit in sich selbst — oder auch negativ ausgedrückt: auf das **Schuld**bewußtsein legt — denn der Werth der Freiheit und die Bedeutung der Schuld ist dasselbe *). — Es ist also ein ethischer Grund, allerdings, aber darum nicht minder ein philosophischer und metaphysischer, eine Unmittelbarkeit oder innerliche Erfahrung, die sich der Art nach gar nicht von jener Unmittelbarkeit unterscheidet, mit welcher das Denken sich als Selbst bei Cartesius ergreift. Aber freilich ist

*) Dieß ist der Grund, weßhalb nicht blos von der Freiheit sondern auch mit gleichem Rechte von der Schuld (culpa) gesagt werden kann, sie sei „der Puls der ganzen **innern** Geschichte der Menschheit.“ **Berner** Grundlinien der juristischen Imputationslehre. Berlin 1843. S. 286.

dieses Werthlegen auf sein monadisches Sein, auf den Kern seiner Persönlichkeit von der neuesten Zeit verspottet, als Egoismus und Eudämonismus verschrieen und dagegen ein gleichgültiges in der absoluten Substanz Untergehenwollen als die Krone des Hochsinns angepriesen worden. Doch ich will über diesen Punkt einen Andern und am liebsten einen berühmten Naturforscher sprechen lassen: „Ein flüchtiger Blick auf die Natur führt zu der Meinung, daß der Mensch als Individuum blos in sofern Werth und Bestand habe, als er ein Glied des Erdganzen ist. Ueberall ist nur die Gattung unsterblich; das organische Individuum ist bestimmt, sie durch Fortpflanzung zu erhalten und dann dem Tode verfallen. Und die Gattungen selbst sind wiederum nur Träger eines höheren Ganzen: die lebenden Körper erhalten sich nur dadurch, daß sie von andern sich nähren und die lebendig gewesene Materie zersetzen, um sie in einer andern ihnen eignen Form neu zu beleben. So erhält sich das organische Reich nur durch den Untergang der Individuen; es herrscht als allgewaltiger Chronos, immerfort zeugend und immerfort seine Kinder verschlingend. Hiernach erscheint uns denn das Leben als ein Fideicommiß, welches der Inhaber den sowohl zu seiner eignen als auch zu jeder andern Gattung gehörigen Erben hinterlassen muß, damit es auch von diesen weiter vererbt und in solcher Weise forterhalten werde bis ans Ende der Tage. Der jedesmalige Besitzer kann das ihm geliehene Gut zwar benutzen, existirt aber doch selbst eigentlich nur darum, damit dasselbe, da es als Gut einen Inhaber voraussetzt, fortbestehe. Die Individuen meinen zwar ihre eignen Zwecke zu haben, und um ihrer selbst willen vorhanden zu sein, aber im Grunde ist es mit ihnen nur auf die Erhaltung des Lebens abgesehen. Ein Vorbild des Menschen ist hiernach die Eintagsfliege, die nachdem sie einige Jahre im Schlamme vegetirt und zuletzt die Haut, welche bis dahin ihre Flügel einschloß, abgelegt hat, eines Abends an die Luft kommt, im Tanze auf und nieder schwebt, sich fortpflanzt, und nach wenigen Stunden todt dahin sinkt, um als Uferaas andern Thieren zur Nahrung zu dienen. Diese

Ansicht scheint großartig zu sein und eine heroische Selbstverläugnung vorauszusetzen, geht aber in der That nur aus einem beschränkten Gesichtskreise hervor, beruht auf einer Selbstentwürdigung und wird durch den Gang der Entwickelung in der Natur bis zum Menschen herauf widerlegt." — „Wo die gröbere oder feinere Sinnlichkeit die ganze Seele ausfüllt, wo der Verstand, mit Erlangung äußerer Vortheile beschäftigt, die Oberhand gewonnen hat, wo unter begünstigenden Verhältnissen das in Wohlbehagen sich badende Lebensgefühl keine Lücke bemerken läßt: da kann für den Augenblick die Gegenwart volle Befriedigung gewähren und das Verlangen nach einem vollkommneren Dasein als träumerisch erscheinen lassen." „Man schildert wohl das Verlangen nach Fortdauer als eine Aeußerung des Egoismus, der nach dem Genusse des leiblichen Lebens ungenügsam noch Weiteres fordert. Allerdings erwidern wir, geht es aus der Selbstliebe hervor — jedoch als der wahrhaft menschlichen, auf unser eigentliches Selbst, unser geistiges Wesen bezogenen." — „Da ist kein gemeiner Egoismus, der nur im sinnlichen Wohlbehagen schwelgen will, keine geile Selbstsucht, welche unersättlich Genuß auf Genuß fordert; es ist vielmehr das Verlangen der im Individuum waltenden Vernunft, zu einem ihr mehr entsprechenden, durch Sinnlichkeit minder beschränkten Zustande zu gelangen; es ist die Ahnung derselben, in der Persönlichkeit zu einem vollkommneren Zustande bestimmt zu sein." —

Man sieht, daß was Burdach *) hier in Bezug auf Unsterblichkeit sagt, nicht blos auf ein künftiges Personsein und Freisein, sondern zugleich und zunächst schon auf die gegenwärtige Freiheit des menschlichen Geistes sich gründet und bezieht. Wenn nun freilich da Einer sagt: ich fühle nichts von einem Verlangen nach einer höheren Freiheitswürde in mir, als die ich als lebendiges Wesen handgreiflich gewiß habe; auch stachelt mich keine Unzufriedenheit aus der Lebenskategorie heraus, da das Leben, diese

*) Blicke ins Leben. II. S. 275. 289.

ewige Production und Reproduction, gerade der Kitzel des Widerspruchs in mir selbst ist, der mich in der λεία κίνησις des zeitlichen Daseins sanft dahin schaukelt — was will ich mehr? — So muß der Ethiker ebenso wie der Metaphysiker einen Solchen gehen lassen, wie Aristoteles den Sophisten, welcher den Satz des Widerspruchs nicht anerkennt.

Wir sagten oben: der Stützpunkt, den die Identitätsphilosophie in sich selbst für einen weitern Fortschritt gewinnen könne und nothwendig nehmen müsse, sei die Freiheitsgewißheit des endlichen Subjects selbst, welche auch, negativ gewendet, als Schuldbewußtsein aufgefaßt werden kann, indem wir mit dieser Wendung an den Punkt erinnern wollten, wo Schelling zuerst Anstoß fand und umkehrte. Dieß ist indeß nicht der Weg, welchem wir hier weiter zu folgen gedenken, sondern wir bleiben vielmehr bei dem Begriff der positiven Freiheit stehen, und sagen: die Freiheit ist die Wahrheit des Seins, jedes andere Sein ist nur ein Schein des Fürsichseins, und was vom wahren Begriff des wahren Seins gilt, gilt auch von dem der Freiheit. Das Princip und Problem der Ethik ist hierin identisch mit dem der Metaphysik. Es fragt sich nur, wie von dem absolut Einen aus zu einer wahrhaft freien Selbstständigkeit der Menschensubjecte zu gelangen ist, ohne doch jene substantielle Einheit selbst in einen Atomismus zergehen, oder oscillirend im Wechsel bald diesen bald jene, jedes aber auf Kosten, d. i. durch Negation des andern, sich reproduciren zu lassen, und so, anstatt einer concreten Einheit beider, nur den Proceß des ewig in sich selbst unversöhnten Widersprechens, der ewigen Noth sich zu kehren und zu wenden, — anstatt der Freiheit also die absolute Nothwendigkeit oder Negativität herauszubringen, welche in Wahrheit nur der Begriff des Lebens ist, bei welchem der rohe Pantheismus stehen bleibt.

Es wird aber auch jedweder, als Kind unserer Zeit, dabei stehen bleiben, der sich für seine Person befriedigt fühlt, und gar keinen Grund finden, die schwierige Arbeit des Forschens noch einmal anzufangen, wo ihn kein Zweifel an der Wahrheit des Errungenen und kein Interesse an einer höhern Einsicht stachelt.

Das ist eine gar nicht zu läugnende Möglichkeit und eine ebenso wenig zu verkennende Wirklichkeit; denn es gibt der religiös-sittlichen Standpunkte mehr als einen; es gibt deren im Allgemeinen wenigstens drei hauptsächliche: den der Lebensvirtuosität in der Schönheitsidee, den Rationalismus des Gesetzes, und den christlichen in der Liebe. Obgleich nun dieser dritte der höchste und allein absolut versöhnende ist, so enthalten doch auch die beiden andern für sich betrachtet keinen absoluten Widerspruch, d. i. keine Unmöglichkeit in sich, in ihnen zu verharren; vielmehr ist die Menschheit Jahrtausende hindurch damit befriedigt gewesen. Enthielten sie eine solche Unmöglichkeit in sich, so wäre der Fortschritt ein Werk der Nothwendigkeit, nicht der Freiheit, es wäre wirklich jene absolute Negativität, die wir nicht wollen, die Seele der Welt und der Geschichte, nicht die Freiheit des freien Anerkennens, die wir wollen, und unsere Rede, daß es der Gottheit um freie Verehrer, um die Gegenliebe der Menschen zu thun sei, hätte keinen Sinn, wenn diese nicht ihre Liebe als ebenso freie Gabe bieten könnten, wie Gott frei war, indem er die Menschen zu einem wahren Für-sie-selbst-sein um ihretwillen berief. Ist nun, dieß Fortschreiten auf seiten der Menschheit ein nichtnothwendiges, unter der Kategorie der eigentlichen, d. i. Naturnothwendigkeit, gar nicht zu erfassendes, so folgt auch umgekehrt, daß innerhalb der niedern Ideen und innerhalb dieser Ideenkreise für die mit all ihrem Wissen und Wollen in sie eingeschlossenen Subjecte das Mittel nicht liegt, über dieselben hinaus zu kommen; jede dieser Ideen kreist, wie jede Gattung, in sich selbst, reproducirt nur sich selbst immer von neuem, nicht aber etwas Höheres, als sie selbst ist, aus sich dem Niederen; es ist der progressus in infinitum, der sich zum Proceß, d. i. Kreislauf, dialektisch in sich selbst umbiegt und so sich als etwas für sich selbst erhält. Ebendasselbe gilt auch von den philosophischen Systemen und ihren Principien. Ein philosophisches Princip kann nicht mehr hergeben und entfalten, als in ihm liegt; nicht mittels des Princips einer historisch und an sich tiefer stehenden Philosophie kann man folgerecht und nothwendig über

diese hinaus in den Besitz eines höheren hinein versetzt werden, sondern man muß ein neues höheres Princip und darin einen neuen Entwicklungskeim ergriffen haben, um in dessen harmonischer Entfaltung eine andere Consequenz, Ordnung und relative Nothwenigkeit des Inhalts zu erblicken, als diejenige war, welche er hatte, bevor er dem höheren Gesichtspunkt oder Princip subsumirt wurde. Die niederen Systeme sind also wohl Stufen und negativ nothwendige Voraussetzungen der höheren, aber darum nicht die positiven Potenzen derselben.

Kehren wir nach dieser allgemeinen Betrachtung jetzt zu unserm Princip zurück, d. i. zu dem Begriff der Philosophie und ihrem Zweck, welcher das Wollen der Wahrheit und zwar als einer wissentlich frei oder mit Weisheit producirten Wahrheit war. In Folge dieses Princips wird nun Einer, der sich mit dem oben geschilderten Identitätsstandpunkt nicht befriedigt findet, entweder auf ethischem Wege sogleich an der Unpersönlichkeit und Unfreiheit seiner selbst Anstoß nehmen, und vor allen Dingen die Gewißheit seiner Freiheit fordern, der er sich als seiner selbst unmittelbar bewußt ist, oder worin er sein Selbst unmittelbar ergreift — oder er wird auf theoretisch-logisch-metaphysischem Wege die Gewißheit der Wahrheit, des wahren Seins des Gewußten, und das Wissen des wahren Seins fordern; wie er es aber auch ausdrücke, beides wird dieselbe Sache an sich sein, nur daß das ethische Interesse dabei überall grundwesentlich mitthätig sein muß, weil sonst, wie gesagt, der Fortschritt weder als theoretisches Problem noch als praktisches Postulat, überhaupt also gar nicht entsteht. Knüpfen wir an den historischen Verlauf der Systeme noch einmal an, so ist es bekannt, daß von dem Identitätsstandpunkt aus nicht das Wissen über das Denken, sondern das Denken über das Wissen gestellt wurde und dem Sprachgebrauch dieser Systeme zufolge insgemein noch immer gestellt wird, während wir hier umgekehrt dem Wissen die höhere Stelle des Zweckes vindiciren und das Denken nur als Vermittelung gelten lassen. Wenn nun zwar jüngst auch die Formel: „sich selbst wissende Wahrheit" zur absoluten erhoben worden ist, so ist dieß doch in

keinem andern Sinn geschehen, als eben in dem des „sich selbst denkenden, sich selbst absolut durchsichtigen Denkens", wie man sich, um Einen für Viele anzuführen, aus Ruge's Vorschule der Aesthetik S. 14. fgg. leicht überzeugen kann. Diese Mißachtung des „Wissens" schreibt sich aus dem historischen Zusammenhange der früheren Systeme her und trifft allerdings denjenigen Begriff, den man in der kantischen Schule und früher von dem Wissen hatte, nicht aber den wahren Begriff. Kant und seine Nachfolger forderten immer noch, sobald sie vom Wissen sprachen, ein äußerlich empirisches Complement des Fürwahrhaltens aus subjectiv-nothwendigen oder doch zureichenden Gründen, und wollten nur von einer solchen Synthese die Bezeichnung des Wissens gelten lassen; kurz, nicht aus der Idee des Wissens und der Wahrheit deducirte man, was Wissen sei, sondern abstrahirte den Begriff psychologisch aus der Erfahrung, so daß man immer wieder zurück auf das „unmittelbare" Wissen kam, was ungeprüft die Vorstellungen für Dinge nimmt und zuletzt auf der von Hegel sogenannten sinnlichen Gewißheit beruht. Hiergegen hatte der Letztere freilich zunächst Recht, wenn er Gewißheit und Wahrheit so unterschied, daß Wahrheit nicht nur (wie oft) das der Idee entsprechende vollendete Sein, sondern auch die Identität des Denkens (der Vernunft) und des Seins an und für sich sei, Wahrheit also nur im absoluten Idealismus stattfinden kann, wo der Gedanke das Sein selbst ist und umgekehrt. Dagegen, sobald das Sein als das Sein eines Andern gesetzt und nur „daran" gedacht wird, da ist nur Gewißheit, nämlich eine unvermittelte, ein nur formales Wissen vorhanden. (Vergl. die Abhandl. über die Stellung des Gedankens zur Objectivität in der Encycl. und u. a. Religionsphilos. 2te Ausg. I. S. 190 fgg.) — Allerdings, wenn man sagt, „Wissen ist das Denken, welchem ein Sein entspricht, und das wahre Sein (die Wahrheit) nur das, was einem Wissen entspricht," so sagt man zwar mit Schleiermacher, welcher seinen Anfang von demselben Princip des Wissens macht *),

*) System der Sittenlehre S. 13. S. 216 not. Dialectik. S. 48. 43. not. u. a. O.

etwas Richtiges, im absoluten Denken keinesweges Aufzugebendes, sondern vielmehr zu Befestigendes, allein diese Sätze sind an und für sich noch nicht genug, sie beziehen sich oder gründen sich doch immer nur auf ein solches Wissen, dem der Gegenstand des Denkens zugleich mit dem Denken selbst gegeben ist und auf eine solche Wahrheit, zu welcher als dem Seienden, das Denken äusserlich herankommt. Es ist da wohl das eine und das andere Moment oder Extrem, nämlich das Wissen und die Wahrheit gesetzt, aber sie fallen noch unvermittelt auseinander, wie Subject und Object im menschlichen Geiste und in der Natur; es fehlt noch das vermittelnde Moment, durch welches die Genesis des zweiten aus dem ersten begreiflich würde. Der Begriff der Wahrheit hebt da wohl das Sein hervor, welches von dem Wissen vorausgesetzt wird, für welches es ist, und der Begriff des Wissens hebt das Denken hervor, für welches ein Sein ist; aber für diese, und für jenes ist das Andere schon da als ein Vorausgesetztes, mithin giebt es da kein Anfangen von dem einen und Fortgehen zu dem andern, sondern es ist in dieser Stellung nur der primitive Dualismus des Selbstbewußtseins wieder zu erkennen, und dieser muß, wie oben erinnert wurde, immer wieder auf die sensuelle Vermittelung, als Grundlage der objectiven Gewißheit, und so weiter auf den Grundsatz zurückführen, daß nur dasjenige wirklich sei, was nicht von mir, dem Subject, vermittelt und producirt, sondern von dem ich vielmehr passiv afficirt werde u. s. f. Diesem Grundsatz direct entgegengesetzt, kann meiner Ansicht nach jener Dualismus nur dadurch überwunden werden, daß das (subjective) Wissen als Grund der Wahrheit, als sie hervorbringend, gesetzt wird; somit ist das Wissen zuerst vielmehr ein Wissen des noch nicht Seins der Wahrheit, aber zugleich auch ein positiver Grund, und zwar ein selbstbewußter, d. i. ein Wollen, daß die Wahrheit erfüllt, und es somit selbst ein Wissen von wahrhaft Seiendem, ein positives, inhaltliches Wissen werde, nicht ein negatives bleibe (d. i. nur Wissen, daß noch nicht da ist, was werden kann). Ein Wissen und Wollen nun, was die beabsichtigte Wahrheit hervorzu-

bringen weiß, ist Weisheit. Durch die Verbindung mit dem Sein wird das Denken Wissen; durch die Verbindung mit dem Denken wird das Sein Wahrheit; aber so geschah diese Verbindung noch formal in einem Dritten, nämlich in unserm menschlichen Denken und Wissen, (und da es hier an der Copula a priori fehlt, so mußten Descartes und Malebranche von einem Erkennen der Wahrheit in Gott sprechen; welches Erkennen doch dessenungeachtet immerfort das unsrige blieb) —; an und für sich selbst, objectiv, verbunden, ist diese Verbindung ein sich selbst Verbinden, d. i. die sich selbst wissentlich producirende Wahrheit, also eine praktische, schöpferische, actuelle, dieß aber ist wiederum die Weisheit. In diesem Begriff erst erreicht die theoretische Philosophie ihren absoluten Endzweck: die Idee des absoluten Geistes als Geist der Wahrheit, und eben derselbe ist ethisch bezeichnet: der Geist der Heiligung oder der heilige Geist; denn als heiliger, wahrheitwollender Geist muß er gefaßt und bezeichnet werden, wenn die vielgehörte Formel des absoluten „Geistes" nicht eine bloße Formel und ein leeres Wort bleiben soll. Dadurch erhält das Denken und Wissenwollen erst seinen absoluten ethisch-religiösen Werth, und das Ziel der Philosophie bleibt die *σοφία*, der Beziehung auf die Praxis getreu, und wird nicht wieder zur selbstischen gnostischen Beschaulichkeit: *θεωρία*. Philosophie, nicht Philotheorie, war und wollte sie sein von Anfang.

Also theoretisch betrachtet und ausgesprochen im Namen der Logik oder Metaphysik oder Wissenschaftslehre, lautet der Grundsatz so: das absolute Princip ist das die Wahrheit um der Wahrheit willen producirende Wissen, der absolute Weisheitswille, worin wir leicht den Namen und die That der echten Philosophie selbst wieder erkennen; aus praktischem Gesichtspunkte oder im Namen der Ethik ausgedrückt, ist es die Liebe, vermöge welcher das Absolute, mit sich selbst als Selbstzweck ewig fertig, zur Setzung objectiver Zwecke um dieser selbst willen, fortgeht, so daß das Sein dieser (der Menschheit) für das wahrheitwollende absolute Princip auch eine Wahrheit wird; womit die Betrachtungsweise sich wieder von der ethischen zur theoretischen Seite zurückwendet.

Weiße geht sodann von diesen allgemeinen Prämissen (S. 13 fgg.) zu dem Freiheitsbegriff über, kritisirt die Ansicht von Braniß, und stellt, indem er die göttliche Freiheit von der menschlichen unterscheidet, von dieser eine Definition auf, über jene aber giebt er eine Erklärung ab, welche seine früheren Aeußerungen hierüber näher bestimmen soll. Dabei bemerkt derselbe mit Recht (S. 22), daß der eigentliche Sitz der ganzen Streitfrage die Ansicht sei, welche man von dem Inhalte der Metaphysik habe, ob derselbe nämlich ein existenziell und actuell Seiendes oder nur „die von allen ethischen ebenso wie sonstigen empirischen Elementen (wozu auch das Bewußtsein unsers eignen Daseins als Subject gehört) rein gehaltene Denknothwendigkeit sei, welche überhaupt keine Actualität, d. i. keine ein Thun, einen Actus einschließende Realität kennt, sondern nur ein Sein, welches sich, dieser Actualität gegenüber, als Potenz, als Möglichkeit verhält, ein schlechthin ruhendes, that- und bewegungsloses Sein." Man sieht, daß hiermit das gemeint ist, was nach Hegel der logischen Idee als solcher zukommt, und von Weiße mit dem Ausdruck des „negativ Absoluten" bezeichnet worden ist, die allgemeine Form und Möglichkeit einer Gestaltung für das reale oder positive Wesen, welches sich in sie hineinzubilden hat, also das Formmoment abstract für sich, welchem man keine Existenz und Wirklichkeit für sich allein beilegen, aber ebensowenig auch ein Sein im weitesten Sinne schlechthin absprechen kann. In der That wird man auch nach meiner Meinung in Bezug auf den Begriff der Freiheit, der göttlichen und der menschlichen, zu keiner Entscheidung, sondern unter neuen Wendungen immer nur auf die alten Standpunkte zurückkommen, so lange man über diesen Fundamentalartikel noch nicht völlig im Klaren ist; und deßhalb enthalte ich mich des näheren Eingehens in die Theorie der Freiheit selbst, welche Weiße im Wesentlichen auf Hegel'schem Grund und Boden aufstellen zu müssen glaubt.

Weiße berührt hierauf noch die mit jener Frage genau zusammenhängende oder vielmehr identische nach dem Werthe und der Bedeutung der bekannten aristotelischen Kategorieen: Dynamis,

Energie, Entelechie u. s. w. und schließt zuletzt mit der Erklärung: „Ich kann denen, welche in irgend einem Sinne eine Vereinigung beider Disciplinen, eine Aufnahme ethischer Kategorieen in die Metaphysik, oder eine Anknüpfung der Metaphysik an ethische Principien für sachgemäß oder nothwendig erachten, sehr bedeutende Zugeständnisse machen, solche, wodurch vielleicht einige das, worauf es ihnen wesentlich ankommt, schon erreicht finden werden. Ich kann zugeben, — zugeben, weil es meine eigene bestimmteste Ueberzeugung ist — daß das formale Grundprincip der Ethik, der Begriff des Willens, des freien intelligenten Geistes und Willens, wesentlich der Metaphysik angehört, und den nothwendigen Schlußstein des Gebäudes dieser Wissenschaft ausmacht, deren sonstige Inhaltsbestimmungen, die Kategorieen, ohne ihn der festen Stelle, in welcher sie ein für allemal ihren Sitz haben, entbehren und so zu sagen in der Luft schweben würden. Ich kann ferner zugeben, daß die Metaphysik den Geist, den Willen, nicht blos als formale Kategorie, als Begriff eines blos möglichen Geistes oder Willens, sondern daß sie schon einen daseienden, wirklichen Geist und Willen, nämlich den göttlichen, zu ihrem Gegenstande hat. Es ist nämlich jene allgemeine Kategorie des Willens, was der Idee und dem Entwickelungsgange dieser Wissenschaft zufolge, allerdings die Gestalt ist, in welcher sie zunächst vom Willen zu handeln hat, in der That schon der daseiende göttliche Wille selbst, jener Wille, in welchem, oder genauer, in dessen Bewußtsein die Kategorie als solche allein ihr Dasein und ihre Wahrheit hat." (S. 54.)

In der That, ich für mein Theil bin mit diesen Zugeständnissen recht wohl zufrieden, und meine, es verstehe sich nebenher von selbst, daß die Metaphysik, welche vom Sein, und die Ethik, welche vom freien Willen handelt, Wissenschaften und nicht das Sein und der freie Wille selbst sind — denn — wahrhaftig — darauf scheint mir, bei Licht besehen, der ganze Streit zuletzt hinauszulaufen, nämlich darauf, daß auch vom Wollen und Wirken, vom wirklichen Wollen und wirklichen Wirken ein Reflex oder Abbild im theoretischen Geiste, im Denken ist, welches

nicht dieses Wollen und Wirken selbst ist, so daß es also eine reine wissenschaftliche Theorie davon geben kann. Aber was, wird man fragen, kann diesen Trivialitäten ein so verwickeltes Ansehen geben, sie so entstellen, daß sie zu einem ernsthaften wissenschaftlichen Streit werden können? Die Sache ist allerdings keine Kleinigkeit, denn es handelt sich eben im Princip um die Identität des Seins und Denkens, mithin um den Standpunkt des bloßen Selbstbewußtseins, des „Denkens“ und des beide in sich fassenden „Wissens“ in der von mir in Anspruch genommenen prägnanteren Bedeutung. Ich erlaube mir darum zum Schluß noch einmal auf die Bedeutung der aristotelischen Kategorieen und auf jenen „eigentlichen Sitz“ der ganzen Streitfrage, d. i. auf die Ansicht zurückzuweisen, welche man von dem Sein der metaphysischen Kategorieen, welches gleichwohl kein wirkliches, actuelles Sein, keine Existenz ist, haben und festhalten zu müssen glaubt. Aristoteles unterschied bekanntlich ein *δυνάμει* oder *κατὰ δύναμιν ὂν* von dem wirklichen *ἐνεργείᾳ ὂν* und der Entelechie. Die Dynamis ist ein weder mit ideellen noch reellen Bestimmungen ausgestattetes Sein, welches gleichwohl dem actuellen Dasein derselben als prius der Zeit nach vorausgeht; so aber, abstract und formlos für sich gesetzt gar keinen Erklärungsgrund der aus ihr hervorgehenden Gestaltung in sich trägt; daher ist das Andere, die Energie und Morphe sogleich hinzuzunehmen, und als prius an sich oder dem Begriff nach, mit jener in concrete Einheit zu setzen. Wenn man nun den zeitlich wirklichen Weg vom relativ Formlosen aus in der Vorstellung nimmt, so entsteht hier stets die nothwendige Voraussetzung eines vor dem wirklichen Dasein schon seienden, also vorexistentiellen, nur potentiellen Seins und Gewesenseins dessen, was wirklich wird, des bloßen Seins als B e g r i f f: *τὸ τί ἦν εἶναι.* Dieser Kategorie scheint man auf keine Weise entbehren zu können, namentlich da nicht, wo es darauf ankommt, bewußtlos lebendige Selbstzwecke in der Physik zu erklären; die völlige Extermination dieser Kategorie, z. B. im Herbart'schen System, scheint ein wirkliches Geschehen nur aus äußerlichen Ursachen, im Ganzen also einen reinen Mechanismus

übrig zu lassen. Wie man immer diese Schwierigkeit lösen zu müssen glaubt (worauf hier nicht näher eingegangen werden kann), so kann doch auf der andern Seite ebensowenig geläugnet werden, daß es die bequemste, aber auch grundloseste Weise wäre, alles hervortretende bestimmte Werden aus einer innerlichen prästabilirten Potentia abzuleiten, auf welche der Begriff des Seins in keiner Weise, sobald man ihn streng nimmt, wie Herbart, anwendbar ist. Man sieht hieraus — beiläufig gesagt — daß die Herbartische Strenge das Problem der ganzen Philosophie in diesem Punkte trifft, und wenn der Satz nur so gewendet und gesagt wird, daß kein anderes Sein, keine andere Realität denkbar sei, als entweder ein materielles oder ideelles Sein, d. h. entweder actuell wirkliches im physischen Sinne, oder ein actuelles Denken, so bin ich meines Theils mit jener Strenge so sehr einverstanden, daß ich mit Herbart jene Fiction eines potentiâ Sein in der oben bezeichneten Bedeutung für die Wunde halte, die bis jetzt jeder Heilung gespottet, aber auch die Philosophie noch nicht zu ihrem Heil hat kommen lassen.

Es ist indessen bei Aristoteles eine andere Seite nicht minder zu beachten. Aristoteles geht überall von dem Gegebenen aus, sei es, daß er die gewöhnliche empirische Vorstellung, oder daß er die Ansichten seiner Vorgänger historisch zuerst vornimmt, wobei auch die religiösen Mythen nicht verschmäht werden, die bei Platon gewöhnlich erst in der Mitte oder zuletzt zu Hülfe gerufen werden. Es ist demnach bei Aristoteles keinesweges ein von unten Aufsteigen, aus dem Niedern und Bestimmungslosen das höhere Construiren- und Deducirenwollen anzutreffen, sondern vielmehr ein kritisches Zurückgehen von oben nach unten. Er verschmäht es so sehr, die Gattungsbegriffe oder Kategorieen nach der Reihe aus dem formlosen Sein von unten auf entstehen zu lassen, daß sie ihm vielmehr fast unabhängig von einander dastehen, und er sich nur kritische Rückschlüsse von der gegebenen höhern Gattung auf die niederen erlaubt. Das Nichtconstruiren in jeder andern Weise und, was damit zusammenhängt, die theilweis noch nicht zur durchgängigen Subordination gebrachte

Coordination der Gattungen, welche ihren Ursprung aus der empirischen Auffassung verräth, wird ihm daher auch von Hegel als Mangel angerechnet und auf die Unbekanntschaft mit der wahren Methode der absoluten Negativität geschoben, die allein solches leisten könne. Gegen solche Leistungen aber, wie sie von Hegel und seiner Schule versucht worden sind, erhebt sich andrerseits mit Recht die Kritik, und weist nach, daß die höheren Potenzen oder Kategorieen ihren Inhalt nicht aus den niederen ziehen, sondern daß derselbe künstlich eingeschmuggelt werde aus der Erfahrung (Trendelenburg log. Unters. Absch. II.). Gesetzt aber, es gäbe wirklich eine solche Methode, die mit Nothwendigkeit und Evidenz das Höchste aus dem Niedrigsten entstehen ließe — wenn auch nur in Gedanken und Büchern, d. i. in metaphysischen Systemen; so hätte sich damit die Metaphysik des einzig möglichen Beweises eines wissenschaftlichen Theismus selbst beraubt, denn dieser besteht eben in dem negativen Beweis, d. i. in der Aufzeigung der Unmöglichkeit für das Denken sowohl, als auch consequenter Weise für das Sein, von dem abstract Niederen zum Höheren mit logischer Nothwendigkeit fortgetrieben zu werden. Wäre nun diese Entwickelungsform die des absolut Seienden selbst, so würde damit die Gottheit selbst einem Perfectibilitätsproceß unterworfen. Weiße, der dieß nicht will, unterscheidet daher die metaphysischen Formen an sich von der Wirklichkeit, die sie erhalten, wenn das positiv Seiende in sie eingeht, so daß die successive Entwickelung, in welcher die Wissenschaft sie darstellen muß, keineswegs als die Entwickelung des Absoluten selbst, und die Nothwendigkeit jener Methode keineswegs als die Nothwendigkeit Gottes selbst erscheint, vielmehr es ihm freisteht, jenen Kategorieen durch sich Realität zu geben und auch nicht, welche Freiheit, wie Weiße meint, wegfallen würde, sobald Form und Inhalt im Absoluten als identisch gesetzt würden. So sehr ich aber auch den Begriff der positiven Freiheit als gemeinschaftlichen Zielpunkt unserer Bestrebungen anerkenne, so glaube ich doch, daß er weder genau auf dieselbe Weise bestimmt, noch auch auf demselben Wege zu finden ist; denn da ich meinestheils jene logische

Unmöglichkeit klar vor mir sehe, so kann ich überhaupt die in Negationen fortschreitende Hegel'sche Methode, welcher Weiße noch im Wesentlichsten zugethan bleibt, nicht für die richtige, d. i. vollendete, das dialektische Moment nur für ein Moment, nicht aber für das Ganze halten, da es zwar wohl geschickt ist, analytisch-regressiv den mit und durch den gesetzten Umfang eines Begriffs geforderten Inhalt mit logischer Nothwendigkeit zu entwickeln, aber sich nicht umwenden läßt, so daß aus einer gesetzten niedern Gattung mit derselben Nothwendigkeit auf eine höhere zu kommen wäre. Und darum komme ich schließlich wieder auf meine vorige Rede zurück: um wissenschaftlich a priori, d. i. speculativ verfahren zu können und nicht immer wieder der Empirie zu verfallen, müsse man primitiv im Besitz des höchsten Princips sein, welches allen möglichen Inhalt der Philosophie fordert, dieses Princip aber könne kein anderes sein, als der Begriff der Philosophie selbst.

Ueber die Ahnung
im Verhältniß des menschlichen Wesens zu sich selbst
oder
über das absolute Urtheil.

Von

Immanuel Paulus.

Wenn wir hier das Wort Ahnung gebrauchen, so verstehen wir darunter nicht jene verborgene Spürkraft der menschlichen Person, die über entlegene, mit den Sinnen nicht mehr zu erreichende Räume sich erstreckt, und dort sich ergebende Veränderungen und Zustände in einer mehr oder minder klaren Stimmung dem Subjecte zum Bewußtsein bringt. Auch nicht von derjenigen Art der Ahnung reden wir, die das Zukünftige bereits in der Gegenwart vorbildet und vordeutet. Denn wir wagen es nicht, von dem Verhältniß der menschlichen Person zu dem übrigen Weltleben zu reden, ehe wir auf die inneren Verhältnisse unsrer Person selbst die Aufmerksamkeit gerichtet und die analogen Zustände, die sich hier vorfinden, hinreichend beleuchtet haben. Indem wir uns auf diese Zustände beschränken, schweben uns Fälle vor, wie z. B. das Werfen nach einem Ziel, wo der Wurfkundige ohne angestellte Berechnung in einem plözlichen, alles zusammenfassenden Vorgefühl seinem Wurf diejenige Richtung und Stärke gibt, die ihm ein sicheres Erreichen seines Ziels verbürgt. Gleiche Erscheinungen bieten sich dar auf dem Gebiete der Erkenntniß, welche wir vorzugsweise unserer Betrachtung unterstellen wollen. Eine der Ahnung in weiterem Sinne analoge Erscheinung ist es, wenn man von einem großen Philosophen Deutschlands die Aeußerung sich erzählt, daß er nie auf seine sehr einflußreichen Entdeckungen,

in der Philosophie und Mathematik sich besonnen habe, daß ihm dieselben vielmehr blos schlechtweg eingefallen seien, und zwar häufig während sehr heterogen scheinender Beschäftigungen. Diese Erscheinung steht übrigens nicht vereinzelt da, sondern dasselbe wiederholt sich in mehr oder minder auffallendem Grade tagtäglich in der allgemeinen Erfahrung. Es ist wohl keinem entgangen, der irgendwie auf ein selbstständiges Resultat der Erkenntniß gekommen ist, oder auch nur ein Fremdes lebendig reproducirt hat, daß das Allgemeine desselben oder die Idee in ihren Grundzügen, ohne das schulgerechte Resultat eines Prozesses der Erkenntniß zu sein, sich seinem Bewußtsein plözlich so zu sagen aufgedrungen hat. Es müssen dann allerdings weiterhin diese Grundanschauungen erst in's Einzelne ausgeführt werden; auch kann es sich treffen, daß man im Verlaufe der Ausführung ganz oder theilweise von den Grundanschauungen abzugehen sich genöthigt sieht; gleichwohl bleiben dieselben das Regulativ für die Einzelausführung; und wenn man von einer Grundanschauung abgehen mußte, so kommt der Gedankengang der Einzelausführung nur dann wieder in eine bestimmte Ordnung und in einen Fluß, wenn wieder eine neue Grundanschauung gewonnen ist. Diese aber entsteht, troz des oft schwerfälligen und langsamen Ganges der Besinnung, auch dann, wenn ihr ein allmähliges Lichtwerden vorangeht, dennoch immer wieder als etwas Neues auf eine simultane Weise, wodurch sie sich analog dem Wesen der Ahnung als die unmittelbare Offenbarung einer andern vielleicht höhern Sphäre in der diesseitigen Sphäre der Erkenntniß ankündigt. Hieran reihen sich jedoch noch allgemeinere unausgesetztere Erscheinungen an. Jeder Mensch hat bestimmte Grundurtheile, eine Grundanschauungsweise, die sich über das ganze Gebiet der Erkenntniß erstreckt, und ohne gerade einen bestimmten, in einzelnen Begriffen und Vorstellungen zu fassenden Inhalt zu haben, über den ganzen Inhalt der Erkenntniß ein richterliches Ansehen ausübt. Dieser Grundanschauungsweise ist auf dem Wege der ins Einzelne gehenden, nach dialektischen Gesetzen verlaufenden Erörterung auf keine Art beizukommen. Solche Er-

örterungen können zwar für ihr Eintreten oder ihre Veränderung als vorbereitend erscheinen; aber daß sie auf keine Weise Resultat dieser Erörterungen ist, gibt sie dadurch hinreichend kund, wenn sie heute derselben Erörterung widersteht, durch welche sie sich morgen vielleicht mit leichter Mühe bestimmen läßt. Wenn daher die dialektische Erörterung einen Einfluß auf dieses Grundurtheil ausübt, so ist dieser nicht ein nothwendiger, sondern blos zufälliger, und dem Grundurtheil bleibt die letzte Entscheidung immer wieder in seiner Gewalt, so daß es doch stets als ein plözliches und sich selbst begründendes erscheint. Daher die vielgehörte Klage, daß man auf dem Wege der Erörterung Niemanden überzeugen könne, auch wenn die begleitende Begründung noch so deutlich sei; jeder müsse vielmehr sich selbst überzeugen, oder, er überzeuge sich nur selbst. Daher die allgemeine Thatsache, daß man an gewissen Wahrheiten festhält, ehe man die ins Einzelne gehende dialektische Vermittlung durchgemacht hat, oder ohne daß man im Stande ist, dieselbe auf eine allseitig befriedigende Weise durchzuführen. Denn daß es auch in der Anschauung des geförderten Philosophen der Dunkelheiten immer noch gar viele gibt, wo die liebe Hoffnung für die verständig demonstrirende Rechenschaft einstehen muß, wird kein Wahrheitsliebender beanstanden. Auch diese Hoffnung haben wir Grund Ahnung zu nennen. Denn auch sie ist eine mit unmittelbarer Ueberzeugungskraft sich aufdringende Offenbarung einer Sphäre in einer andern, aus deren Natur sie nicht ganz erklärt und durch deren Gesetze sie nicht ganz begründet werden kann. Indem wir nun diese Erscheinungen einer nähern Untersuchung unterwerfen, ihrer Beschaffenheit, ihrem Ursprung und ihrer Bedeutung nachforschen, hoffen wir zugleich weiterhin einen Beitrag zur Erkenntniß des Wesens der menschlichen Persönlichkeit überhaupt, und Anregung zu weiteren auf psychologische Erfahrungen gegründeten Forschungen gegeben zu haben.

Die psychologischen Erscheinungen, die wir hier ihrer Beschaffenheit halber mit dem Ausdruck der Ahnung bezeichnet haben, können wir auch absolute Urtheile nennen. Als solche characterisiren sie sich insofern, als sie einmal nicht als Resultat ei-

ner dialektischen Vermittlung erscheinen, sodann aber nicht blos formal sind, sondern einen ganz bestimmten Inhalt haben, also gleich dem Absoluten in einer sich selbst genügenden, vollendeten, den wirklichen Inhalt des Seyns umfassenden Weise auftreten. Dem Urtheil stehen sie ihrer speciellen Form nach theils näher, theils ferner. Das letztere ist der Fall, wenn sie keine eigentlichen, wirklichen Aussagen über einen bestimmten Gegenstand enthalten, sondern nur eine allgemeine Norm oder Regel bilden, die den einzelnen Prozeß des Denkens einschließt oder leitet. Das erstere trifft ein, wenn sie über einen bestimmten Gegenstand oder Kreis der Erkenntniß eine positive, die wirkliche Anschauung des Gegenstandes in sich aufnehmende Aussage enthalten. Aber auch in dieser Form characterisiren sich diese Urtheile wieder sehr deutlich darin, daß sie nie in die Relativität des Seins hinabsteigen, sondern auch in beschränkteren Kreisen der Erkenntniß umfassende Anschauungen über das Wesen derselben geben, welche nun fortan das Princip für die weitere Entwicklung des Erkenntnißobjectes abgeben können.

Die Urtheile dieser Form unterscheiden sich nun zunächst von den gewöhnlichen relativen Urtheilen. Denn diese steigen entweder ganz in die Relativität des Seins herab, d. h. sie bilden ganz einzelne Aussagen über Gegenstände in ihrer Einzelnheit, so daß sie nur Glieder eines Erkenntnißganzen abgeben; oder wenn sie auch Resultate, d. h. umfassende Aussagen über die Beschaffenheit eines Gegenstandes enthalten, so erscheinen diese doch nur als Resultate einer demonstrativen Entwicklung.

Neben diesem Unterschiede aber haben die namhaft gemachten Urtheilsformen doch wieder Gemeinsames. Einmal die allgemeine Form, Urtheile zu sein; sodann aber müssen dieselben Gesetze, nach welchen die relativen Urtheile allmählig zu einem Erkenntnißganzen sich vollenden, auch den absoluten Urtheilen innewohnen, weil sie ja sonst nicht zum Princip eines Erkenntnißganzen gemacht werden könnten. Der Unterschied ist also nur der, daß durch das absolute Urtheil ein Erkenntnißganzes in Einem Akte beschlossen und vollendet wird, die Gesetze des Denkens also

nicht in einzelner Gestalt und Anwendung, sondern in einmaliger virtueller Gestalt auftreten; während bei'm relativen Urtheil ein Erkenntnißganzes sich in einer Zersplitterung in eine Menge von Urtheilen mit einzelner Anwendung der Denkgesetze darstellt. Daß es aber ursprünglich nicht das Wesen der Denkformen und Denkgesetze ist, in einer solchen Einzelnentwicklung aufzutreten, versteht sich wohl von selbst; indem ja in allen einzelnen Denkakten die Denkformen immer dieselben sind und die bestimmenden Denkgesetze an allen einzelnen Denkgegenständen sich wieder als dieselben erweisen. Die Formen und Gesetze des Denkens können aber nicht erst in den einzelnen Denkakten entstehen, weil in allen einzelnen Akten die Formen des Denkens gleich vollkommen vorhanden sind und der Prozeß des Denkens nur darin besteht, die aufgenommenen Gegenstände ganz und gar in den Formen und Gesetzen des Denkens erscheinen zu lassen. Wenn aber also die Formen und Gesetze des Denkens vor den einzelnen Denkakten ihrem Wesen nach vorhanden sind, so muß angenommen werden, daß diese Formen einer Form des Seins überhaupt entsprechen, oder Ausdruck einer solchen seien. Ist aber dieß anerkannt, so geht daraus weiter hervor, daß alle diese Formen in einer einheitlichen Gestalt vorhanden sein müssen, sowie die Gesetze, welche dieselben an sich tragen; und daß diese die Denkformen und Gesetze in sich schließende Gestalt eine eigenthümliche Darstellungsform des Seins überhaupt sei. Denn jede Form des Seins muß nothwendig in sich als Totalität des Seins gedacht werden. Wenn wir nun als bekannt voraussetzen und daher hier nur anmerken, daß diese Form des Seins, als deren Ausdruck wir die Denkthätigkeit erkannt haben, der Geist überhaupt ist, so sehen wir, daß es Wesen des Geistes ist, das ganze Gebiet des Seins in einer einheitlichen Form in sich darzustellen. Haben wir nun eben den in Untersuchung stehenden absoluten Urtheilen gleichfalls diesen einheitlichen und simultan sich vollendenden Character gegeben, so sehen wir jezt, daß in ihnen das Wesen und die Form des Geistes, nur auf eine ursprüngliche Weise, sich ausdrückt.

Gleichwohl würden wir uns aber sehr übereilen, wenn wir

nun ohne weiteres jene erste Reihe von Urtheilen mit dieser Urform des geistigen Seins wollten zusammenfallen lassen. Vielmehr ergeben sich hier sehr wichtige Unterschiede. Denn wenn im Geiste die einheitliche Gestalt der Denkformen, gegründet auf die Denkgesetze, über das ganze Gebiet des Seins entscheidet und es in sich darstellt, so fanden wir dagegen hier Urtheile, welche nur über eine bestimmte Sphäre der Erkenntniß entscheiden: ja wenn auch dieß nicht wäre, und wenn auch wirklich eine Parthie dieser Urtheile über das ganze Gebiet der Erkenntniß einen bestimmten entscheidenden Ausspruch thut, so nimmt doch auch das Urtheil dieser Art ein bestimmtes, bereits eine gewisse Anschauungsweise voraussetzendes, Schema für die Gegenstände, welche es unter sich befaßt, in sich auf; ein Schema, welches seiner bestimmten Färbung nach durchaus nicht aus der reinen Denkform entnommen und abgeleitet werden kann. Denn diese Denkform ist überall eine und dieselbe, in der das ganze Sein mit allen seinen Unterschieden auf gleiche Weise dargestellt erscheint. Dagegen dieses in der besagten Urtheilsform liegende Schema ist ein wechselndes, sezt ein bestimmtes die Wirklichkeit umfassendes Verhältniß des beurtheilenden Subjects zu dem zu beurtheilenden Gegenstande voraus und nimmt somit die Welt der Gegenstände, also das Reich der Realität bereits in sich auf, befaßt die Verwirklichung des Seins, wie sie in der äußern Welt sich vorfindet, schon in sich, und ist somit bereits eine Anwendung der ursprünglichen Form des Gedankens auf dieselbe. Die ursprüngliche Form des Gedankens selbst aber, im Gegensatze hievon, weiß von einer äußern Welt, von den einzelnen Formen der Verwirklichung des Seins, nichts, und ist in ihrer Urthätigkeit gar nicht auf diese bezogen.

Das absolute Urtheil ist also bereits angewandtes Urtheil, während nur in dem insichseienden Leben des Geistes das reine Urtheil als seine Urform sich findet.

Auf diese Weise stellt sich das absolute Urtheil wieder in Parallele mit dem relativen, indem dort wie hier die ursprüngliche Form des Urtheils bereits in Anwendung auf das wirkliche Ge-

biet der Realität erscheint; wobei freilich das einemal diese Gegenstände die ursprüngliche Urtheilsform in die ihnen eigenthümliche Einzelnheit herabgezogen und in eine Menge von einzelnen Urtheilsakten zersplittert haben, während dagegen das anderemal die ursprüngliche Energie des Urtheils die Natur der mit ihm in Verbindung getretenen Gegenstände bewältigt und dieselben in einem der ursprünglichen Gestalt des Urtheils entsprechenden simultanen Akte zusammengeschlossen hat. So stehen also die beiden Urtheilsformen, das absolute und das relative, der ursprünglichen Urtheilsform so zur Seite, daß beide eine Anwendung derselben auf die Realität sind. In dem einen aber wird die Natur der Realität durch die ursprüngliche Form des Urtheils gebrochen und beherrscht; in dem andern steigt diese ursprüngliche Urtheilsform in die Einzelnheit der Realität herab, um erst im allmähligen mühsamen Kampfe jene Einheit der ursprünglichen Form wiederherzustellen. Das Wesentliche aber, was beide Urtheilsformen der ursprünglichen Urtheilsform gegenüber auszeichnet, ist das, daß, während diese nur eine einzige Form des Seins darstellt, dagegen hier eine Vereinigung mehrerer Formen des Seins vorausgesetzt wird. Die beiden hier vereinigten Formen des Seins aber sind die Realität und die Idealität. In den reinen ursprünglichen Denkformen des Geistes offenbart sich das Sein in seinem Uebersichhinaussein, frei von der Natürlichkeit und Gebundenheit seiner Verwirklichung, in der allgemeinen freien Gestalt seines Wesens. In dem absoluten und relativen Urtheil aber offenbart sich dasselbe nicht nur in seiner Allgemeinheit, als ein über seine Natürlichkeit hinaus und in seinem allgemeinen, freien Wesen existirendes, sondern es offenbart sich so, indem es sich selbst verwirklicht, sich selbst in der einzelnen Energie seiner Natur setzt. Hiebei aber ist der sehr wichtige Unterschied zwischen dem absoluten und dem relativen Urtheil folgender: Das im erstern sich verwirklichende Sein setzt sich selbst in einer ursprünglichen That, die deßwegen auch in dem Akte des Urtheils sich unmittelbar identisch bleibt, und vollbringt somit in der einheitlichen Urform des Gedankens einen sich selbst vollkommen verwirklichenden und doch

über der Natürlichkeit dieser Verwirklichung sich haltenden Akt; daher das Normative und Unmittelbarbestimmende über das ganze Gebiet des Seins. Dagegen ist in der relativen Urtheilsform diese Spontaneität der Verwirklichung verloren. Vielmehr erscheint hier das Sein zwar als ein in die Realität übergegangenes, aber bereits zu einem bestimmten Etwas gewordenes, das also sich nicht mehr in seiner Macht hat, und das daher auch bei der Aufnahme in die Form des ideellen Seins einzeln und allmählig nach allen seinen Seiten in dieselbe aufgenommen werden muß, und, soweit es in dem ideellen Gebiet des Geistes erscheint, sich in die Kategorieen desselben kleidet, ohne aber je sich selbst durch eigene That in denselben zu offenbaren.

Wenn also die beiden hier verglichenen Urtheilsformen eine Verbindung der Realität und der Idealität anzeigen, so ist diese Verbindung bei dem absoluten Urtheil eine ursprüngliche, bei dem relativen eine secundäre, d. h. hier ist das Sein in seine Verwirklichung vereinzelt übergegangen, hat sich selbst in dieser vereinzelten Verwirklichung verloren und kommt nun als ein solches in Verbindung mit dem Leben des Geistes, während dagegen in jenem ersten das sich Verwirklichende in seiner ursprünglich sich bei sich erhaltenden Macht vorausgesetzt werden muß. In dieser Weise aber ist freilich der Ausdruck „Verbindung" selbst in einem verschiedenen Sinn aufzufassen. Wenn dort eine Berührung zweier gewordener Sphären vorausgesetzt wird, so ist dagegen hier eine ursprüngliche Vereinigung nothwendig als eine höhere Einheit zu bezeichnen. Denn sie muß geschehen sein, entweder ehe die eine oder die andere Sphäre wirklich geworden ist, oder sie muß von dem bereits Eingetretenen aus wieder auf einen ursprünglichen Einheitspunkt zurückgehen und das Vorhandene in jenem erheben.

Aus dem Bisherigen ergibt sich uns für die absolute Urtheilsform das Resultat: sie ist Produkt nicht einer secundären Vereinigung von Formen des Seins, sondern vielmehr einer ursprünglichen Einheit und somit einer ursprünglichen Form des Seins selbst und zwar derjenigen, in welcher dasselbe sich in seiner eigenen That verwirklicht und dennoch über die Einzelnheit

dieser Verwirklichung erhaben bleibt. Diese Form des Seins aber ist keine andere als die der Persönlichkeit; denn sie ist es, von der wir diese Funktion in dem menschlichen Wesen aussagen.

Substituiren wir nun diesen Ausdruck der Persönlichkeit jener dem absoluten Urtheil zu Grunde gelegten Form des Seins, so können wir nun dasselbe auch als unmittelbares Urtheil der Persönlichkeit bezeichnen. Wollen wir aber nun über den Ursprung, die Bedeutung und die Beschaffenheit desselben näheren Aufschluß erhalten, so müssen wir zunächst das Wesen der Persönlichkeit und zwar der menschlichen näher in's Auge fassen.

Wenn man behauptet: der Mensch ist eine Person und er hat einen Geist, eine Seele und einen Körper, so fragt es sich, wie man das Verhältniß dieser termini zu einander verstehe. Wenn man nun auch sich so ausdrückt, der Mensch bestehe aus Leib, Seele und Geist, so ist die Persönlichkeit entweder ein weiterer Bestandtheil des Menschen oder sie ist nur in und durch die angegebenen Elemente des menschlichen Wesens. Da man aber nun von der Persönlichkeit alle Eigenthümlichkeiten dieser einzelnen Elemente aussagt, aber nicht umgekehrt, so ist leicht zu schließen, daß der letztere der angeführten Fälle angenommen werden muß. Uebrigens, da faktisch das menschliche Wesen in den drei Elementen des Leibes, der Seele und des Geistes besteht, so kann man nicht annehmen, daß die menschliche Persönlichkeit vor der Wirklichwerdung dieser einzelnen Sphären gewesen sei und etwa in diesen sich geoffenbart habe. Denn wir haben oben bei Veranlassung gezeigt, daß eine derartige secundäre Verbindung der verschiedenen Sphären des Seins sich unfähig erweise, eine Vereinigung und eine vollkommene Darstellung des Seins zu Stande zu bringen. Es ist also auch nicht zu erwarten, daß, wenn die menschliche Persönlichkeit in ihrer ursprünglichen Form vorhanden gewesen wäre, sie diese verlassen und dieselbe in Formen gesucht hätte, in welchen sie sie niemals finden kann. Wir müssen daher annehmen, daß die menschliche Persönlichkeit erst das Resultat der Elemente des menschlichen Wesens ist. Aber ebensowenig haben wir die Persönlichkeit des Menschen als derarti-

ges Resultat seiner sogenannten Bestandtheile zu fassen, das nun durch das Zusammensein und durch ein gegenseitiges Zusammenfließen zu einem in sich seienden, wirklichen, eine eigene Hypostase bildenden Bestehen gekommen wäre. In diesem Falle hätte sie der so blos seinen Durchgangspunkt bildenden Elemente des menschlichen Wesens so wenig mehr nöthig, als sie derselben in ihrem ursprünglichen Bestehen bedurfte*). Die menschliche Persönlichkeit ist also nicht nur durch, sondern auch in den Elementen des menschlichen Wesens, Leib, Seele und Geist. Um aber zu zeigen, wie dieß verstanden werden müsse, vergegenwärtigen wir uns die hieher gehörigen Verhältnisse etwas genauer.

Daß Leib, Seele und Geist ein Abbild der vollkommenen Darstellung des Seins sei, zeigt die Erfahrung, sowie das Eingehen auf die Natur der Sache. Daß sie aber jedes für sich ein einseitiges Abbild seien, und somit nur in ihrem Zusammensein zu jener vollkommenen Darstellung sich erheben, ist eben so klar. Dieses Zusammensein aber kann natürlich nicht ein passives Zusammensammeln ihrer Eigenthümlichkeiten seyn, so daß wir dieselben zusammen numerirend wieder das ursprüngliche Integral erhielten. Denn eine Einseitigkeit zu einer andern gesammelt, gibt ein verwandtes Resultat oder vielmehr wegen der Unmöglichkeit numerischer Vereinigung formverschiedener Eigenschaften gar kein Resultat. Es muß also ein Zusammenwirken oder ein lebendiges Verhältniß angenommen werden, in welchem gegenseitig das eine die Natur des andern in sich aufnimmt und darstellt. Die Möglichkeit eines solchen Verhältnisses aber ist nicht zu beanstanden. Denn jede, wenn auch einseitige, Form des Seins ist dennoch Form des Seins. Das Sein aber kann sich nie ganz unähnlich werden, oder irgend eine Bestimmtheit, die seinem Begriff wesentlich ist, verlieren. Denn das wäre ein Verschwinden, das in das

*) Um Weitläufigkeit zu vermeiden, verweisen wir hier auf unsre Ansicht über die Lehre vom Prozeß in unsrer 1842 erschienenen Schrift: „die moderne Philosophie und die Persönlichkeit Gottes“ p. 241 — 261. coll. p. 160. 185.

Sein das abstrakte Nichts einführen, dasselbe also in seinem Kerne aufheben würde. Es muß also in jeder einzelnen Form die Möglichkeit der allseitigen Form des Seins überhaupt und jeder einzelnen Form liegen, und das Wirklichwerden dieser Möglichkeit muß die Integrirung der ursprünglichen vollkommenen Form des Seins zur Folge haben. Diese Wirklichmachung der in der einzelnen Form ruhenden Möglichkeit aber kann die bewegende Ursache oder Veranlassung nicht in ihr selbst haben. Denn wenn sie das Princip der Möglichkeit der übrigen Formen in sich wirkend hätte, so würde dieß ihr eigenes Princip aufheben und somit die ganze Form und überhaupt jede Form unmöglich machen. Es muß also diese Möglichkeit gegenüber ihrer Verwirklichung in sich selbst durch das Vorhandensein der jeweiligen Form zurückgehalten sein. So gestaltet sich nun diese Möglichkeit, welcher die Verwirklichung fehlt, zu einem Mangel in der einzelnen Form des Seins, von wo aus das Bedürfniß einer Verbindung und sofort die Verbindung mit einer entgegenstehenden Form des Seins angebahnt, zugleich aber die Function der betreffenden Form des Seins als Reaktion hervorgerufen wird, die aus der entgegenstehenden Form des Seins herstammende Lebensregung sogleich in die hiefür vorhandene Form des eigenen Seins umzuwandeln. Denn die Möglichkeit des ursprünglichen Seins in den einzelnen Formen desselben schließt nicht etwas Materiales in sich — dieß ist überall dasselbe — sondern etwas Formales. So sehen wir: jede Form des Seins wird zu einer Entelechie der in einer einzelnen Form entwickelten Totalität des Seins; aber diese Entelechie ist sie nur, so lange die aus der Verbindung mit andern Formen des Seins herstammende Veranlassung zu ihrer Entwicklung wirksam ist. Wenn aber nun die Realität des körperlichen Lebens in der Subjectivität des seelischen Lebens das Insichbleiben des sich verwirklichenden Seins erfaßt, dieses aber durch seine Aufnahme in das geistige Sein, von seiner Natürlichkeit befreit, zugleich das Uebersichseiende wird, so ist in dieser gegenseitigen Erweckung der Eigenthümlichkeiten der einen Form des Seins in der andern die Einseitigkeit der einzelnen Formen des Seins zu-

rückgeführt auf die ursprüngliche Form desselben, welche einerseits als Beherrscherin und Bestimmerin der einzelnen zu Grunde liegenden Formen, andrerseits aber bloß als bestehend in den wirklichen Darstellungen der verschiedenen Formen des Seins in einander sich offenbart. So ist also die Persönlichkeit des Menschen, hervorgegangen aus dem gegenseitigen Ineinanderwirken der Elemente seines Wesens, zugleich auch immer nur in diesem Zusammen- und Ineinanderwirken. Sie besteht in dem jeweiligen Vorhanden- und Thätigsein dieses Wirkens und ist somit an dasselbe gebunden. Allein solange diese Bedingung zutrifft, solange erweist sie sich nach ihrem ursprünglichen Begriff und ihrer ursprünglichen Bedeutung, nemlich das in-, durch- und beisichseiende Sein, die Selbstbestimmung des Seins zu sein, die von der Natürlichkeit des Seins entbunden in ihrer ewigen Freiheit beharrt.

Wenn wir aber nun auf die Stellung und die Verhältnisse der Persönlichkeit in dem Wesen des Menschen eingehen, so erfordert es der Begriff der Sache, daß dieselbe den ganzen Umfang des menschlichen Wesens durchdringe und bestimme. Denn ist die Persönlichkeit die ursprüngliche vollkommene Form des Seins, die in-, durch- und übersichselbstseiende, so muß sie nun ihre Elemente erfassen und sie in allen ihren Zuständen zu dieser in-, durch und übersichseienden absoluten Einheit hinführen. Denn im einzelnen Verhältniß dieser Elemente zu einander ist die Möglichkeit zu diesem absoluten Sein durch sich selbst nicht vorhanden. Da nemlich die Formen des Seins bereits als gewordene einander gegenübertreten, und stets nur die aus der andern Form her entstandenen Lebensregungen in ihre Formen umzusetzen bemüht sind, ohne ihre eigene Wirklichkeit in sich aufzunehmen, so können alle diese Formen nie Ersatz für die volle Wirklichkeit derselben geben, sondern da diese etwas absolutes, auf einmal durch sich selbst seiendes ist, im gegenseitigen Verhältniß aber sie in einer Menge von einzelnen Akten aufgefaßt werden soll, so entsteht in der gegenseitigen Darstellung der einzelnen Naturen in einander ein Processus in infinitum, der durch seine endlich sich verwirklichende Unendlichkeit nie das Absolute des wirklichen Auftretens erreichen

kann. So ist es z. B. der Fall bei dem oben besprochenen relativen Urtheil. In ihm tritt ein Object der Wirklichkeit in die Sphäre des Geistes ein. Dieser sucht es in die ihm eigenen Formen des Seins aufzunehmen und darin darzustellen. Aber da dieses Object als solches einzelnes nie zur allgemeinen Ruhe des geistigen Seins überhaupt erhoben werden kann, andererseits aber auch nicht in seiner eigenen in sich selbst zusammenfassenden Verwirklichung im Geist aufzutreten vermag, so ist es in eine unendliche Anzahl von einzelnen Urtheilen eingetreten, wodurch es zwar immer adäquater seinem eigenen Wesen und dem des Geistes aufgefaßt wird, sich in eine Menge von geistigen Formen auseinanderlegt, aber sich nie zu einem sich selbst vollkommen besitzenden Akte und zu einer solchen Gestalt erhebt. Hat aber diesem gegenüber in der Persönlichkeit, in welcher die Verwirklichung des Seins als solche in ihrer in sich und über sich seienden Gestalt aufgefaßt wird, das Sein in seiner ursprünglichen, sich in allem selbst setzenden Form sich erfaßt, so wird eben in der Ausübung dieser seiner Form das Unendliche der einzelnen Akte im Verhältniß der Naturen zu einander zu einer bestimmten in sich selbst ruhenden Gestalt gebracht werden. Statt daß alsó beim Urtheile der in die geistige Form aufzunehmende Gegenstand ein in sich selbst fremder und passiver bleibt, stets nur prädicirt wird, ohne sich selbst zu prädiciren; statt dessen wird jezt, nachdem das Sein durch die Persönlichkeit sich in seiner sich selbst setzenden Gestalt erkannt hat, der Gegenstand sich selbst in seiner eigenen Macht auffassen und verwirklichen, und daher auch, weil er in der Aussage selbstthätig ist und sich in seiner vollen Identität erhält, in einem einmaligen absoluten Akt zur vollkommenen Befriedigung seine Selbstdarstellung vollbringen.

Hiebei dürfen wir aber nicht vergessen, daß die menschliche Persönlichkeit nicht eine ursprüngliche, sondern nur Resultat der ihr zu Grunde liegenden Elemente ist. Und zwar ist es nur die gegenseitige Darstellung der Lebensformen in einander, in welcher die Persönlichkeit sich erhält. Nun ist zwar die Persönlichkeit die wieder zu ihrer Darstellung gekommene ursprüngliche und voll-

kommene Form des Seins, und als solche hebt sie die einzelnen Elemente des menschlichen Wesens ja über die Formen ihrer eigenen Existenz hinaus; sie ist derjenige Punkt, von welchem aus das Gewordene sich als das sich selbst erzeugende auffaßt und in Folge dessen nun auch durch sich selbst wird. Allein wie wir oben im Verhältniß der einzelnen Elemente zu einander sahen, daß die volle Wirklichkeit der in eine entgegengesetzte Form des Seins aufgenommenen Lebensregung nur in der ihr eigenthümlich angehörigen Form des Seins zu finden sei, so werden wir nun auch hier sagen müssen, daß die volle Verwirklichung oder die wirkliche Ausführung der Persönlichkeit dennoch wieder Sache der einzelnen ihr zu Grunde liegenden Elemente sei. Insofern in jedem Momente und auch in jeder einzelnen Lebensäußerung die drei verschiedenen das ursprüngliche Sein integrirenden Formen sich als solche gegenseitig ausschließen und von ihrer Einseitigkeit zu ihrem ursprünglichen Wesen erhöht werden, insofern wird auch die Persönlichkeit in jedem solchen Akte in allgemeiner Weise als das sich selbst sezende und sich in und über sich erhaltende Sein erscheinen und somit ihrer Form nach sich vollkommen offenbaren. Sieht man aber auf die reale in das Einzelne eingehende Selbstdarstellung, auf die sich selbst in ihrer **vollen** Macht besizende Verwirklichung der Persönlichkeit, so kann dieselbe dem Obengesagten zufolge nicht mit jener allgemeinen Form des sich selbst setzenden und erhaltenden Seins zusammenfallen. Es zeigt sich somit, daß neben der allgemeinen Funktion der Persönlichkeit in dem menschlichen Wesen die reale, in ihre volle Wirklichkeit eingehende Ausführung des Seins sich vorfinde, die von jener ursprünglichen und eigentlichen Funktion der Persönlichkeit abzutrennen und zunächst den einzelnen Bestandtheilen des menschlichen Wesens zuzuweisen ist. Freilich kann diese Ausführung, auf diesen Kreis allein bezogen, noch keine Verwirklichung des Seins genannt werden. Denn für sich selbst sind diese Elemente in verschiedener Beziehung nur das gewordene Sein, also blos eine **Wirklichkeit**, nicht eine **Verwirklichung**; im blos einseitigen Verhältniß aber zu einander findet zwar wieder ein Verwirklichen statt,

indem das Sein in irgend eine Darstellung von sich selbst eingeht; aber es ist keine Verwirklichung, in welcher das Sein *sich selbst* verwirklicht, keine *Selbstverwirklichung*. So gefaßt müssen wir also sagen, daß der allgemeinen Form der Persönlichkeit nur noch die Möglichkeit zur Selbstverwirklichung gebunden an ihre Elemente zu Grunde liegt; aber eben hierin ist dann auch ein Verhältniß zwischen diesen beiden Sphären ausgedrückt. Ist nemlich das einseitige Verhältniß der einzelnen Bestandtheile des Menschen zu einander die Möglichkeit der vollen Selbstverwirklichung, und die Persönlichkeit die allgemeine nur ihrer realen Wirklichkeit entbehrende Form dieser Selbstverwirklichung, so ist leicht einzusehen, daß von nun an jene Möglichkeit dieser allgemeinen Form untergeordnet und zum Material der alsdann auf diese Weise bis zur Realität hindurchdringenden allgemeinen Form gemacht wird.

In welchem Verhältnisse aber in diesem Prozesse die beiden Sphären zu einander stehen mögen, geht aus ihrem ursprünglichen Wesen leicht hervor. Da aus einem einmal Gewordenen ein Ursprüngliches nicht mehr werden, das Relative nicht in das Absolute umschlagen kann *), so wird in der Ausführung der Persönlichkeit die mögliche Verwirklichung ihren relativen Charakter beibehalten. Demgemäß kann auch der Einfluß der Persönlichkeit auf die einzelnen Funktionen, in welchen die Elemente des menschlichen Wesens in ihrem gegenseitigen Verhältnisse sich erweisen, nicht ein solcher sein, daß durch ihn diese Funktionen ihrer Relativität entbunden würden; denn in diesem Falle müßten die ihnen zu Grunde liegenden Elemente oder Formen des Seins in eine andere Form des Seins übergehen, was unmöglich ist. Dagegen aber wird, wenn die Persönlichkeit die ursprüngliche und vollkommene Selbstverwirklichung des Seins in allgemeiner Form ist, dieselbe auf die einzelnen ihr zu Grund liegenden relativen Funktionen einen normativen Einfluß ausüben. Und zwar muß dieser Einfluß die Beschaffenheit haben, daß er einerseits die Funk-

*) a. a. O. p. 90. 198. 254.

tionen als Funktionen eines sich selbst verwirklichenden Seins erscheinen läßt, andrerseits aber eine allgemeine Grundstimmung für den ganzen Verlauf der psychologischen Funktionen enthält, so daß diese hiedurch auf ein bestimmtes, die Selbstverwirklichung des Seins bezweckendes Ziel hingeleitet werden. Hierin ist nun das allgemeine Verhältniß zwischen der menschlichen Persönlichkeit und den ihr zu Grunde liegenden psychologischen Funktionen angegeben, in wie weit jene, als universale sich nach ihrem ganzen Umfang bestimmende Macht, diese in ihrem einzelnen Verlauf zu Darstellungen ihrer universalen Selbstbestimmung macht. Um die Universalität der Persönlichkeit zu erhalten, ist das Verhältniß der Persönlichkeit zu den zu Grunde liegenden psychologischen Funktionen ein fremderes; sie erscheint als die umfassende, in sich ruhende Norm ihrer Selbstbestimmung, durch welche das relative Treiben dieser Funktionen mehr wie durch einen äußerlich angelegten Zügel geleitet wird, obschon diese scheinbare Aeußerlichkeit eine tiefe Innerlichkeit in sich verbirgt. Wie aber die Persönlichkeit in ihrer Universalität mehr eine zurückhaltende Form annimmt, so muß sie als die wirkliche Einheit der verschiedenen Formen des Seins auch für die einzelnen Akte und Thätigkeitssphären, in welchen das Sein gerade seine Verwirklichung erhält, lebendig werden können, d. h. sie muß die einzelnen Akte dieser Thätigkeit ergreifen, und in ihnen ihre ursprüngliche Form erwecken können, wobei zwar immerhin die relativen Formen der jeweiligen Funktion beibehalten werden, in diesen aber eine höhere der Urform der Persönlichkeit entsprechende Potenz entwickelt wird, die das in seinen letzten Gründen sich selbst verborgene Wesen der relativen Funktionen aufschließt, sowie den endlosen Prozeß abstreift und zum Stillstand bringt, zugleich aber auch die einzelne Unendlichkeit derselben überspringt. Wenn in diesem Verhältniß ein innigeres Eingehen der Persönlichkeit in die einzelnen Akte der psychologischen Funktionen sich zeigt, so ist dasselbe dagegen nur möglich durch ein theilweises Aufgeben ihrer Universalität. Sie wird hier in dem Einzelnen lebendig und erhält daran einen positiveren oder klareren, die Wirklichkeit nicht nur als Norm, son-

dern in der Ausführung an sich tragenden Inhalt; aber da diese sich real ausführende Verwirklichung nur durch das lebendige Eingehen in die relative Einzelnheit der psychologischen Funktionen möglich ist, so schwebt eben damit die Universalität der Persönlichkeit in Gefahr. Es ist hier die Urform des Seins in ihrer lebendigen Anwendnng auf das Einzelne. Es ist somit das Verhältniß der Persönlichkeit zu den psychologischen Funktionen ein doppeltes, und wir können das eine das allgemeine normative, das andere aber das specielle, ostensible oder discursive nennen.

Wenden wir nun dieses doppelte Verhältniß auf die Sphäre der Erkenntniß an, so werden wir leicht errathen, daß in demselben der Ursprung und die Arten des unsrer Betrachtung vorliegenden absoluten Urtheils gegeben sind, sowie auch, warum wir dieses psychologische Phänomen mit dem Namen der Ahnung bezeichnet haben. Sehen wir zuerst auf das allgemeine Verhältniß der Persönlichkeit zur Funktion der Erkenntniß, so erhalten wir das absolute Urtheil in der Form, in welcher es nur als Norm den Prozeß der Erkenntniß umschließt und leitet. Tritt dagegen die Persönlichkeit in das specielle Verhältniß zu der Funktion der Erkenntniß, so entsteht das absolute Urtheil in der Form, in welcher es eine bestimmte Totalanschauung über eine gewisse Sphäre der Erkenntniß enthält. In beiden Fällen aber erscheint es in dem Character der Ahnung, insofern dasselbe in derjenigen Sphäre, in welcher es seine vollkommene sich selbst genügende Gestalt haben würde, seine Ausführung wegen der eigenthümlichen Verhältnisse derselben nicht findet, dagegen die Sphäre, die nun die Rolle der Ausführung seiner ursprünglichen Gestalt übernommen hat, dieser Aufgabe ihrer Natur nach nicht gewachsen ist, und sie nur das Innewohnen des ursprünglichen Lebens der Persönlichkeit, nicht aber durch einen ihr natürlichen Prozeß vollzieht. Es ist also wirklich dieses absolute Urtheil die Offenbarung einer höhern Form des Seins in einer niederern Sphäre, und eben hierin ist auch die Unvollkommenheit begründet, die es begleitet. Hält sich nämlich das absolute Urtheil innerhalb der universellen Form der Persönlichkeit, so fehlt ihm seine das Einzelne wirklich

in sich aufnehmende Ausführung; das Urtheil erscheint daher umfassend, aber undeutlich. Geht es aber in die Einzelnheit ein, so vermag es zwar die einzelnen Denkformen zur unmittelbaren Lebendigkeit der Persönlichkeit zu erweitern, wodurch es den unendlichen Prozeß derselben zum Stillstand bringt, und ihnen die Ruhe des in sich selbst vollendeten persönlichen Lebens verleiht, so daß das absolute Urtheil gekleidet in die Formen des einzelnen Denkprozesses vollkommene Deutlichkeit gewinnt; allein es geht ihm das Umfassende und Universelle verloren. Auch die Sicherheit, die noch der ersten Form des absoluten Urtheils eigenthümlich ist, ist in dieser zweiten Form nicht mehr vollständig vorhanden. Die Persönlichkeit ist vollkommene Identität mit sich selbst; allein da die menschliche Persönlichkeit behufs der wirklichen Aus- und Durchführung ihrer selbst in die einzelnen Sphären des relativen Seins herabzusteigen und in diesen ein Selbstleben zu erwecken hat, so ist sie nicht mehr vollkommen durch sich selbst und ihre Identität ist nicht mehr eine ganz in und durch sich selbst seiende, sondern sie schließt in sich relativ selbstständige Pole, durch welche die über die Natur des Seins erhabene Selbstmacht der Person alterirt wird und eine leidende, also relativ unfreie Qualität in sich aufgenommen hat. Daher kommt es denn auch, daß dem Urtheil dieser Form eine gewisse Befangenheit anklebt und die erste Form des absoluten Urtheils ein normatives Ansehen auch über dieses Urtheil behauptet. Indessen wenn dem Begriff der Persönlichkeit zufolge das absolute Urtheil in dieser in sich bleibenden Form auch eine vollkommene Sicherheit in sich schließt, so ist dieselbe doch noch nicht zu verwechseln mit der objectiven Wahrheit. Diese kommt auch dieser Form des Urtheils nicht zu, weßwegen dasselbe in seinen Aussprüchen dem Wechsel unterworfen ist. Der Grund hievon ist in dem oben entwickelten Wesen der menschlichen Persönlichkeit zu suchen. Die menschliche Persönlichkeit ist, wenn auch in sich universal und die ursprüngliche Form des Seins darstellend, doch eine einzelne, und sie hat daher ihre Bewährung nur in dem Zusammenhang mit dem universellen Gebiet des Seins. Insofern dieser Zusammenhang vermittelt ist durch die relativen

Elemente der menschlichen Persönlichkeit, jedes Eingehen in die Einzelnheit aber die absolute Freiheit der Persönlichkeit in Frage stellt, so ist eine Abweichung von der ursprünglichen Norm derselben in der Ausführung als Möglichkeit in Aussicht gestellt, die um so mehr eintreffen muß, jemehr in dem Verhalten der Persönlichkeit zu den Grundlagen die wahre Mitte zwischen ihrer in sich bleibenden Selbstherrschaft und zwischen der lebendigen Hingabe an das Leben der relativen Form verfehlt wird. Da aber diese Mitte ein in ihrer wahren Gestalt, wie sie die absolute durch und in sich selbst seiende Form der Verwirklichung mit sich bringt, vorhanden ist, sondern immer während einer Fluctuation zwischen zwei Polen behauptet werden muß, so ist die Möglichkeit einer Abirrung eine allgemeine. Eben daher tritt denn auch dem absoluten Urtheil der relative Denkprozeß unterstützend und rectificirend zur Seite. Denn während das absolute Urtheil immer ein subjectives ist, so ist dagegen der relative Denkprozeß ein objectiver, als Anwendung der allgemeinen Denkformen und Denkgesetze auf das reelle Sein. Wenn nun schon wegen der einzelnen Unendlichkeit des reellen Seins der relative Denkprozeß keine vollkommene in sich vollendete Darstellung des reellen Seins zu geben im Stande ist, so liegt ihm doch die Möglichkeit der Einzelnanwendung der objectiven Denkgesetze zu Grund, so daß er immer in seinem Fortschreiten sich selbst rechtfertigt.

In dem Verhältniß des absoluten Urtheils zum relativen ist aber auch die hohe Bedeutung begründet, die dasselbe in der Einheit der menschlichen Person hat. In ihm ist die Vollendung der menschlichen Erkenntniß möglich, in ihm offenbart sich der Erkenntnißgegenstand in seinem Eigenleben, in seiner Selbstdarstellung, in ihm wird sie vollendet und ohne sie wird jede auch noch so sorgfältige Thätigkeit des relativen Denkprozesses (wenn er für sich überhaupt möglich wäre) dennoch nur ein Bild ohne Rahmen, ein Aggregat von Erkenntnißtheilen ohne Einheit und Selbstleben bleiben.

Die
Probleme der Philosophie
vom
formalen Gesichtspunkt aus betrachtet.

Eine

Frage an die Philosophie der Zukunft,

von

Dr. Wirth.

Die Philosophie als Problem zu bezeichnen, wird als wunderlich erscheinen in einer Zeit, in welcher die Philosophie sicherlich schon den bedeutendsten Theil derjenigen Evolution durchlaufen hat, deren überhaupt der Germanismus fähig ist. Allein eben am Abschlusse einer Epoche, nachdem die relativen Systeme ihre besonderen Principien entfaltet haben, muß sie selbst wieder als solche zum Probleme werden, weil es sich nun um die Totalität des Wissens selbst handelt. Nicht soll dieß gesagt sein in dem Sinne, als wollten wir die Hoffnung erwecken und die Anmaßung uns zu Schulden kommen lassen, ein schlechthiniges Wissen als Form eines absoluten Systems zu setzen. Vielmehr finden wir die Nothwendigkeit, die Philosophie selbst als Problem zu betrachten, gerade in der Ausschließlichkeit, mit welcher die deduktive Methode, die eben von dem Postulat eines schlechthinigen Wissens ausgeht, der Philosophirenden sich bemächtigt hat. Eine Ausläuferin des kritischen Idealismus, welcher übrigens der Totalität des Wissens seiner Form nach nahe gestanden ist, ist sie im objektiven Idealismus als Dialektik erschienen, und diese ist nunmehr der einzige Schematismus, in welchem die Philosophie sich fixirt hat. Denn was in dieser seitdem weiter geleistet wor-

den ist, reduzirt sich auf die Verarbeitung des Inhaltes, theils indem man, unter Voraussetzung der Wahrheit des objectiven Idealismus im Ganzen, einzelne Gebiete von ihm aus genauer durchforscht, theils indem man seine Principien modificirt hat, ohne die Form selbst zu ändern. Selbst diejenigen, welche ein von dem des objektiven Idealismus verschiedenes Princip an die Spitze des Ganzen zu stellen versucht haben, thun dieß doch, indem sie derselben Methode sich bedienen. Eine solche Verfestigung der Form ist aber immer ein Zeichen eines absterbenden philosophischen Triebs, insoweit er von einer gewissen Seite her angeregt ist, und fordert daher dazu auf, die Philosophie nach ihrer Form, also das Wissen als solches oder in seiner Totalität betrachtet, zum Probleme zu machen, womit daher unter den obwaltenden Umständen gerade das schlechthinige Wissen in Frage gestellt wird.

Freilich wird uns hier sogleich eingewendet werden, daß das schlechthinige Wissen nur von dem Wesentlichen und Allgemeinen gelte, das in sich selbst Nothwendigkeit trage, und es ist auch klar, daß es ein solches Allgemeines gebe. Von dem Begriffe der Allgemeinheit ist aber bekanntlich der der Totalität verschieden, und die Setzung eines schlechthinigen Wissens kann offenbar nur auf die Totalität sich beziehen, sei diese auch nur die wesentliche Reihe der Erscheinungen. Ob aber diese als ein continuirlicher Kreis fortgeführt und zum Abschlusse gebracht werden könne, ist eine von dem Probleme einer apriorischen Allgemeinheit, die jede Philosophie anerkennen muß, völlig verschiedene Frage, deren Bejahung voraussetzt, daß wir wenigstens die sämtlichen Arten des Seins kennen, hiemit die uns unbekannten Reihen mit dem tellurischen Sein eine Stufenscala bilden; denn es ist klar, daß nur in dem letzteren Falle die wesentliche Totalität Objekt des Wissens sein könne, in dem ersteren dagegen kann dieß zwar die Allgemeinheit sein, sofern sie nicht aus den Arten abstrahirt, hiemit apriorisch ist, aber schon da würde die Reihe des Wissens unterbrochen, wo die Allgemeinheit eingetheilt werden sollte. Nachdem einmal dieser Punkt auch von den Freunden

des objektiven Idealismus anerkannt worden ist; so scheint man allgemein der Meinung zu sein, dennoch die Methode des Systems als die wahre beibehalten zu können, indem man von der stillschweigenden Voraussetzung ausgeht, daß die unbekannten Reihen mit dem tellurischen Sein nur ein Ganzes von Stufen, nicht von Arten, bilden. Dieß aber müssen wir als sehr zweifelhaft und unwahrscheinlich betrachten, sofern das tellurische Leben neben sich coordinirte Formen eines und desselben Allgemeinen hat, solche Formen aber Arten sind.

Ich habe nur an einem hervorspringenden Punkte die Bodenlosigkeit der ganzen Weise unseres gesammten bisherigen philosophischen Wissens zeigen wollen. Allein ich weiß wohl, daß, wenn unser Wissen vollständig reformirt werden soll, die Reform von einer Selbstverständigung des Wissens über seine Form an sich ausgehen müsse.

Rein seiner Form nach betrachtet aber, so ist die erste Frage, ob das Denken der Wahrheit fähig und was diese, hiemit selbst formell betrachtet, sei? Daß das Denken nicht etwas blos Subjektives, sondern ein Seiendes sei, dieß ist überhaupt seine Aufgabe und das Erste, was zu sehen ist. Hienach bestimmte sich die Wahrheit ganz einfach als Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein. Die Philosophie hat zunächst die bloße Möglichkeit hievon zu erkennen; diese Möglichkeit liegt aber in dem Verhältnisse des Materiellen zum Ideellen. Solange dieß Verhältniß nicht gründlich bestimmt wird, kann die Skepsis, welche jene Möglichkeit in Abrede stellt, noch gar nicht als widerlegt betrachtet werden. Im Allgemeinen aber werden wir sagen müssen, daß die Materie dem Wesen nach eines und dasselbe mit dem Denken, und beide blos ihrer Form nach verschieden seien, daß aber der Vorgang, durch welchen ein Denken des Seins entsteht, eben in der Erhebung jenes Einen Wesens beider aus der Differenz der Form, die eine solche zugleich des Denkens und der Sinne ist, in die Identität, das Denken des Seins bestehe. Dieß aber setzt voraus, daß das Denken sich mit seinem Gegentheile, dem Nichtdenken, vergleichen könne. Das Denken beur-

theilt das Verhältniß seiner selbst, des Denkenden, zu dem seienden Gedachten. Darum muß es die Norm der Wahrheit leztlich in sich selbst haben, und dieß um so mehr, als das Seiende für die Vernunft selbst in der Form des Gedachten vorhanden sein muß, dieselbe also, zu ihm sich verhaltend, sich zu sich selbst verhält. Hiemit läutert sich der Begriff der Wahrheit. Das Denken findet sie nicht mehr in der Uebereinstimmung mit einem Gegenüberseienden, sondern, weil es die Wahrheit in sich selbst herübergenommen hat, so bestimmt sich diese nunmehr als **Uebereinstimmung des Denkens mit sich selbst.** Dieß ist die zweite Definition der Wahrheit, die sich uns nunmehr ergeben hat. Nicht auf ein Fremdes, als seine Norm, ist in ihrer Sphäre das Denken verwiesen, sondern dieses ist nun ein selbstwesentliches geworden. Der reine Denkprozeß, der sich aus sich selbst abspinnt, ist ebendamit auch ein wahres System; unbekümmert um die Wirklichkeit darf ich von jenem erhabenen Standpunkte aus, von welchem die Wahrheit lediglich als Uebereinstimmung des Denkens mit sich erscheint, nur das Denken sich aus sich entwickeln lassen, und ich habe die ganze Wirklichkeit. Allein hiemit sind wir auf zwei ganz verschiedene, ja entgegengesezte Definitionen der Wahrheit gekommen. Wenn die Welt des Gedankens und die der Wahrnehmung übereinstimmen, dann wird die Wahrheit evident sein, mag nun die eine oder die andere Norm angewendet werden; wenn sie aber differiren, welche Norm soll dann gelten? Hier kommen wir offenbar auf einen Widerspruch, der auf ganz entgegengesezte Weise sich lösen läßt, entweder, indem das Denken oder das Sein für unwahr erklärt wird. Beide können Recht haben, aber ebendamit ergibt sich uns noch eine dritte Definition der Wahrheit: Wahrheit ist **Uebereinstimmung des Seins mit dem Denken**; nicht hat sich das Denken nach dem Sein, sondern das Sein hat sich nach dem Denken zu richten. Durch dieses Princip hat sich bekanntlich in neuerer Zeit die Stellung der Vernunft zur Wirklichkeit umgekehrt und der rationale Empirismus der früheren Philosophie in Idealismus verwandelt. Von solch' außerordentlicher, eingreifender Wich-

tigkeit ist die Stellung, welche das Denken sich zum Sein gibt. Gestehen wir aber, daß durch diese dritte Definition die schon früher bemerkte Verwirrung in der Alethiologie sich nur noch vermehrt hat! In der That ist es interessant zu sehen, wie naiv auch die gefeiertsten Philosophen in einem Cirkel entgegengesezter Standpunkte sich bewegen, von einem zu dem andern hin und her schwanken, ohne der fundamentalen Differenz der Gesichtspunkte auch nur sich bewußt zu sein, und es ist daher schon Vieles gewonnen, wenn wir nur über die Möglichkeit jener drei Stellungen der Vernunft und ihre Differenz uns klar geworden sind.

Aber wie nun ist diese Differenz aufzulösen und in das, worin die Uebereinstimmung der höchsten Gegensäze, des Idealen und Realen, liegen muß, in die Vernunft selbst Uebereinstimmung zu bringen? Die beiden äußersten Definitionen, die erste und dritte, sind Extreme, die ihren Indifferenzpunkt in der mittleren haben, und es liegt darum nahe, von ihr aus eine Lösung jener Urgegensäze des Philosophirens zu versuchen. Bewegt sich — könnte man sagen — die Vernunft nur in Uebereinstimmung mit sich selbst, so muß, weil auch im Seienden Vernunft ist, das Resultat des philosophischen Denkprozesses auch das wahrhaft Wirkliche sein und, wo dennoch das Wirkliche ihm widerspricht, ist dieß nicht das wahrhaft Wirkliche, sondern nur der Schein eines solchen, eine sich auflösende und in eine höhere Potenz des Seins sich erhebende Wirklichkeit. Wir sehen also hier in dem Indifferenzpunkte der Wahrheit, in der mit sich selbst zusammenstimmenden Vernunft, die Extreme verbunden, jene Vernunft stimmt zusammen mit dem Sein, wie die erste Definition will, aber dieses Sein ist nur das wahrhafte Sein, das unmittelbare Gegebene hat sich vielmehr, da es nur Schein sein kann, nach der Vernunft zu richten, wie die dritte Definition will; die Wahrheit selbst dagegen besteht einzig in der logischen Consequenz. Man wird dieß als die Idee von der Wahrheit anerkennen, welche der logische Idealismus aufstellen müßte, wenn er über seine Principien sich vollkommen klar geworden wäre; denn nimmt man seine vereinzelten Aussprüche hierüber selbst, so sind sie voll

Verwirrung, seinem Geiste nach aber dürfte das Obige gesagt werden. Und dieß ist auch die einzig einigermaaßen haltbare unter denjenigen Lösungen jener Urgegensäze der Vernunft, bei welchen eine Definition die beiden anderen absorbirt. Denn wird die erste als die einzige gesezt, wie dieß der Empirismus gethan hat, so kann natürlich die dritte nicht gelten, und umgekehrt, wird die dritte zum Kanon erhoben, wie dieß der subjektive Idealismus gethan hat, so muß die erste aufgegeben werden. Im objektiven Idealismus ist der Indifferenzpunkt des Empirismus und des subjektiven Idealismus und zwar, was man bisher gänzlich übersehen hat, in lezter Beziehung lediglich dadurch gegeben, daß er die mittlere Definition der Wahrheit zu seinem Princip gemacht und sie als Indifferenzpunkt der extremen durchgeführt hat. Allein dennoch genügt auch jene Lösung des Vernunftzwiespaltes nicht. Wie sich verschiedene Lösungen einer mathematischen Aufgabe bei demselben Resultate denken lassen, ebenso ist es bei dem logischen Kalkul. An jedem beliebigen Beispiele wird jeder selbst dieß Experiment machen können; denn es gibt verschiedene Beweise eines und desselben. Denken wir uns dieß im Großen, so ist es möglich, daß die Vernunft vermittelst verschiedener Reihen von Schlüssen doch zu einem und demselben zu erklärenden Sein gelange. Nun aber behauptet der logische Idealismus eine völlige Congruenz des Denkens und Seins, der logische Gang ist ihm keine subjektive Vermittlung des Wissens, sondern ein sachlicher. Wie läßt sich beides reimen? Hievon aber abgesehen, so kann man in der mittleren Definition nicht schlechtweg die Indifferenz der beiden extremen finden. Denn nicht schlechtweg wird man es gelten lassen, daß, wo das Denken und das Sein incongruent sind, der Fehler auf Seiten des Seins liege; ohne die Unterscheidung des Wie? und Wo? welche hiebei gänzlich unterlassen wird, könnte jener Grundsaz zu Construktionen führen, die nichts wären, als Fiktionen. Wenn daher keine derjenigen Combinationen, bei welchen unter die Potenz der einen Definition die beiden anderen gesezt werden, durchführbar ist, vielmehr jedes, auf einer solchen Combination beruhendes System einen blos relativen Werth ha-

ben muß und die hiedurch sich bildenden philosophischen Richtungen Gegensäze sind, welche sich wechselseitig fordern, weil sie sich wechselseitig ausschließen; so kann nur vermöge des Gesezes der Limitation, vermöge dessen wir genöthigt werden, verschiedene Gebiete abzusondern, geholfen werden. Von hier aus ausgehend, werden wir die wahre Uebereinstimmung der Wissenschaft mit sich, somit die wahre Ineinsbildung ihrer Faktoren, der Vernunft und des Seins, erkennen. Denn es wird sich ein Gebiet ausscheiden, wo die Wahrheit nach ihrer ersten Form normativ ist, und dieß ist überall da, wo schon ein Sein gegeben ist und zwar gegeben ist ohne einen freien Faktor, welcher das Sein umzusezen das objektive Recht hätte. Auch sehen wir überall in diesem Gebiete selbst die rein deduktive Wissenschaft auf das Seiende sich berufen, freilich nicht ohne daß ein Widerspruch durch das ganze Verfahren sich hindurchzieht, indem die Construktion ihre Wahrheit in sich selbst zu haben vermeint und dennoch für die Richtigkeit derselben den Beweis wieder außer sich selbst findet. Ist aber kein Sein gegeben, so tritt die normative Kraft der Wahrheit in ihrer zweiten Form ein; denn hier kann nur die Uebereinstimmung der Vernunft mit sich selbst, also die rein logische Consequenz gelten, hier kann man aber auch auf das Seiende sich gar nicht berufen wollen, weil ein solches gar nicht gegeben ist, jede Anschauung somit hier fehlt. Ein solches Gebiet aber muß es geben, weil das gegebene Sein nur ein Principiat sein kann, von dem aus also Probleme entstehen, welche die bloße Vernunft durch sich selbst zu lösen hat. In der Stellung der Probleme liegt also einer der Zusammenhänge jener beiden Gebiete der Wissenschaft. Endlich ist es aus dem Bisherigen schon einleuchtend, daß, wo ein gegebenes Sein, aber mit einem freien Faktor vorliegt, sofern dieser freie Faktor das Sein umbilden kann und doch selbst ein Seiendes ist, auch ein objektives Recht der Vernunft vorliegt, die dritte Definition der Wahrheit zur Norm zu erheben.

So haben wir nicht nur eine reine Anschauung von der Triplizität der Vernunftwissenschaft und der formalen Beschaffenheit ihrer verschiedenen Gebiete, sondern wir sind auch deß gewiß,

daß, wenn wir die Wissenschaft unter jenen drei Typen auffassen, wir der Wahrheit vollständig theilhaftig werden. Denn wenn in der Wahrheit die beiden Faktoren, Denken und Sein, enthalten sind, so ist nur eines von beiden möglich, entweder daß jene Faktoren schlechthin zusammenfallen oder daß sie blos zusammenstimmen; denn der dritte mögliche Fall, daß sie sich widersprechen, würde nur ein unwahres Denken abgeben. In dem ersten jener beiden Fälle nun ist das Denken als solches Sein, in dem zweiten ist entweder das Sein oder das Denken das Bestimmende, und wir haben somit in diesen Combinationen der Elemente der Wahrheit ihre ganze Fülle vor uns.

Sind uns nun durch die möglichen Combinationen der Elemente der Wahrheit die Formen und Gebiete alles Wissens vorgezeichnet; so fragt es sich, nach welchem Geseze das Denken die Elemente des Gedankens combiniren müsse? Diejenigen, welche diese Frage umgehen zu können glauben, weil das Denken überall nicht ein blos formales, sondern ein sachliches sei, gestehen doch eben damit zu, daß das Denken auch eine Form habe; diese aber kann selbst, wenn es sich nachher zeigen sollte, daß sie das Wesen des Seienden selbst sei, doch für sich betrachtet werden, und sie muß dieß, weil wir sonst kein Kriterium für die Unterscheidung des Wahren vom Falschen hätten, jede Sezung aber eine Verneinung in sich schließt und in dieser Verneinung eines Falschen nur nach einer Regel verfahren werden kann.

Erkennen wir nun ein solches Gesez des Denkens oder mehrere solche Geseze an, so muß die Bestimmung derselben von der eingreifendsten Wichtigkeit für die Philosophie sein, und doch herrscht gerade in dieser Beziehung unter den Philosophirenden der größte Widerstreit. Während nämlich die Einen an dem Geseze der Identität, des Widerspruchs und des aufgeschlossenen Dritten festhalten und behaupten, daß sie absolute Normen für alles Denken seien; verwerfen andere geradezu jene Denkgeseze und behaupten, es gebe nichts im Himmel und auf Erden, was nicht auch sein Gegentheil und mit sich im Widerspruche sei, und dieser sei, weit entfernt, blos in unserem Denken zu existiren, vielmehr die Be-

dingung alles Lebens und das in Wahrheit Wirkliche, er sei tiefer und wesenhafter, als die Identität, da nur, insofern etwas einen Widerspruch in sich habe, es sich bewege. Darum müsse die denkende Vernunft das Verschiedene zum Gegensaze zuspizen, da das Mannigfaltige nur auf die Spize des Widerspruchs getrieben, lebendig werde. In diesem Sinne ist dann auch wirklich die Dialektik von dieser Seite her ausgeführt worden, indem man das Verfahren beobachtet hat, das Verschiedene als entgegengesezt aufzuzeigen, um es wieder als identisch zu sezen. Und dieser Streit durchzieht nicht etwa blos die neuere Philosophie, sondern auch die alte; denn nachdem Heraklit die absolute Identität der Gegensäze behauptet hatte und die Sophistik aufgetreten war, welche, indem sie in Allem das Entgegengesezte nachwies, die absolute Unwahrheit alles Denkens als Resultat zog, machten Plato und Aristoteles zuerst jene formalen Denkgeseze geltend, suchten hiedurch die Wahrheit des Denkens zu retten und von ihnen aus sind alsdann die wichtigsten dieser Denkgeseze in der Philosophie traditionell geworden, obwohl, wie wir später sehen werden, Plato schon nach der ganzen Wahrheit strebte.

Es dürfte nun vor allen Dingen nicht schwer sein, zu zeigen, daß keine jener entgegengesezten Bestimmungen des Denkprozesses richtig ist. Ist A nur wieder = A, so haben wir nur die leere Identität, mit der nichts anzufangen und aus der nichts herauszubringen ist. Ferner ist A in keiner Weise ein non - A, woher denn alsdann der reale Widerspruch in den Dingen selbst? Man darf nur an die abnormen Erscheinungen der physischen und moralischen Krankheit erinnern, um sich zu überzeugen, daß die Dinge mit sich in Conflikt kommen, ein A auch irgendwie ein non - A werden könne; denn wäre dem A stets dasjenige fremd, was irgend non - A, sein Gegentheil ist, so bliebe es stets in Eintracht mit sich und frei vom inneren Kampfe. Endlich wäre A von den disjunktiven Gliedern einer Gattung schlechthin nur eines, so bliebe es, was es ist, ohne sich zu verändern. Umgekehrt aber wäre A schlechthin = non - A, so wäre Alles wahr; für jeden Begriff ließe sich in derselben Beziehung auch

sein Gegentheil sezen. Es wäre dann aber auch Alles falsch; denn falsch ist Alles, wenn Alles wahr ist. Denn ist Alles wahr, so ist auch sein Gegentheil, das Falsche, ebenso wahr, wie das Wahre, und es ist hiemit Alles falsch. Man könnte dann auch gar nichts behaupten; denn in derselben Beziehung, in welcher etwas von einem Anderen prädicirt würde, müßte es von ihm verneint werden. Es würde also alle Rede aufgehoben. Man könnte nur noch deuten; nichts Allgemeines, im Wechsel Bleibendes könnte ausgesagt werden; ja nicht einmal ein Dieses gäbe es, und nicht einmal ein Deuten wäre möglich, da das Ding, während man auf dasselbe deutete, schon wieder sein Gegentheil sein könnte. Dann wäre auch kein Unterschied mehr zwischen Widersinn und Vernunft; denn jenes schlechthinige Identificiren der Gegensäze macht jedes zu Allem und läßt keine Bestimmtheit mehr gelten. In der That liegt eine Aufforderung dazu, jene unbedingten Säze zu limitiren, schon in der Nothwendigkeit, den Widersinn, der auch ein logischer Widerspruch ist, von dem realen, denkbaren Widerspruche zu unterscheiden. Von anderen Gebieten zu schweigen, so gäbe es ebensowenig eine Idee des Guten, als des Wahren; denn jene ist nur das leztere in der Sphäre des Willens, und namentlich hebt der Saz, daß der Widerspruch das Wesen der Dinge sei, den Begriff des Zweckes auf, ohne dessen Realität es keine Sittlichkeit gibt, indem, wenn der Widerspruch das Wesen der Dinge ist, nichts zur Einheit seines Thuns mit seiner Bestimmung zu gelangen vermag. Diese Grundsäze aber widerlegen diejenigen selbst, welche sie aufstellen, indem sie sie aufstellen; denn jene Grundsäze haben doch den Sinn zu gelten, also etwas schlechthin Beharrliches zu sein.

Man hat daher die obersten Denkgeseze genauer, als bisher, zu bestimmen gesucht. Man hat unterschieden zwischen disparaten Bestimmungen, d. h. solchen, welche ganz heterogenen Sphären des Seins zugehören, also absolut verschieden sind und unter keiner höheren Einheit sich befassen lassen, und zwischen eigentlich gegensäzlichen Begriffen, welche unter einem höheren Allgemeinen zusammengeordnet sind. Diese lezteren hat man wieder unter-

schieden in solche, welche die unmittelbare, daher nur zweitheilige Unterscheidung eines und desselben Allgemeinen bilden und einander contradiktorisch entgegengesezt sind, und in solche, welche die Unterarten eines Allgemeinen ausmachen und einander conträr entgegengesezt sind. Disparate Begriffe wären daher z. B. roth, elastisch, sauer, contradiktorisch entgegengesezte, hell und dunkel*), konträr entgegengesezte grün, blau, roth u. s. w. Nun ist man allgemein darin einverstanden, daß disparate Bestimmungen einem und demselben Dinge zukommen können, ob aber contradiktorisch und konträr entgegengesezte, darüber ist man im Zweifel. Lotze z. B. behauptet die Unvereinbarkeit beider Arten des Gegensazes in einem und demselben Begriffe (Logik, Leipzig 1843, S. 137). Fischer, Prof. in Basel, dagegen nimmt die Vereinbarkeit der contradiktorisch entgegengesezten Begriffe an, läugnet sie aber von den conträr entgegengesezten (Lehrb. der Logik, Stuttgart 1838). In der ersteren Beziehung bemerkt er §. 70: Es gehört nur der Bornirtheit des Urtheils an, wenn z. B. die Menschen in gute oder nichtgute, in kluge und nichtkluge eingetheilt werden. Jede solche unbedingte Belobung oder Verdammung zeugt ebenso wohl von Mangel an Urtheil, als an Erfahrung. Der Verstand hat vielmehr überall, wo unbedingte Bejahung oder Verneinung nicht paßt, eine mittlere Vorstellung zu versuchen, in obigen Fällen, z. B. den Begriff theilweiser Güte oder Nichtgüte, theilweiser Klugheit und Unklugheit, z. B. brav, gutmüthig. Hiemit will er das Gesez des ausgeschlossenen Dritten verworfen wissen, dagegen will er die Synthese conträrer Gegensäze in einem Subjektbegriffe ebenso wenig zugeben, als Lotze. Würden, sagt er in dieser Beziehung §. 51, Arten derselben Gattung oder verwandte Verschiedenheiten in Einem Dinge vereinigt, so wäre es ein Verschiedenes in einer und derselben Beziehung, also sich selbst gleich und doch zugleich ein Anderes.

---

*) Einige nehmen den contradiktorischen Gegensaz non - a in einem andern Sinne; er soll nämlich alles Andere außer a bedeuten. Allein dieß ist kein Gegensaz, sondern die unbestimmte Verschiedenheit.

Ein Ding kann wohl die Merkmale des Rothen, Runden, Leichten und Hölzernen in sich vereinigen, hingegen kann es nicht zugleich roth und blau sein; denn als roth ist es, obwohl zugleich rund, nicht ein anderes, sondern eben roth und sich gleich, als rund und nicht leicht, und als hölzern bleibt es hölzern. Hingegen wenn es zugleich roth und blau wäre, würde es seiner Farbe nach ein Anderes sein. Allein einmal fällt hier sogleich der Widerspruch auf, daß Fischer die Vereinigung contradiktorischer Gegensäze zugibt und doch die Synthesis conträrer darum ausschließt, weil sonst ein Ding in derselben Beziehung sich gleich und ein Anderes wäre. Wenn ein Individuum zugleich gut und nichtgut ist, ist es denn dann nicht in derselben Beziehung, nämlich in Beziehung auf seine moralische Beschaffenheit sich ungleich? Aber auch, wenn nur disparate Bestimmungen vereinigt werden, so läßt sich dieß nicht leugnen. Fischer glaubt, nach einer jeden dieser disparaten Bestimmungen sei ein Ding nur sich gleich und nicht ein Anderes; dann aber wäre es selbst keine Einheit, kein Individuum, keine Subjektivität, denn als solche muß es die verschiedenen Bestimmungen in einer identischen Beziehung umfassen, also allerdings sich gleich und ungleich sein. Dieß sehen wir auch in Wirklichkeit. In ihr bleiben die verschiedenen Bestimmungen eines Dinges nicht so ruhig neben- und außereinander, sondern eins sucht, weil sie in der Individualität des Dings an sich geeinigt sind, an die Stelle des anderen zu treten und, da sie zugleich verschieden sind, es zu verdrängen oder in sich zu absorbiren. So glaubt Fischer, die Hölzernheit und Leichtigkeit eines Stoffs vertragen sich stets ruhig beisammen, weil jede dieser Beschaffenheiten eine andere Beziehung ausdrücke, jede nur sich gleich sei, keine sich zugleich auf die andere beziehe. Dennoch aber sehen wir in Wirklichkeit, daß die Leichtigkeit eines Stoffs seine Hölzernheit vernichten kann, wenn nehmlich jene als gasförmiger Zustand erscheint, wie umgekehrt das Uebergehen der Gase in den vegetabilischen Zustand, also ihr Werden zu Holz ihre spezifische Leichtigkeit, die sie zuvor hatten, aufhebt. Ueberhaupt zeigt die Auflösung eines Körpers, daß die verschiedenen

Materien, aus denen er besteht, obwohl sie eine Zeit lang in ruhigem, gebundenem Zustande sich befinden, auch in Conflikt gerathen und darin ihre Einheit aufgeben können. Wenn nun der Grund, warum die disparaten Bestimmungen von den contradiktorischen und conträren Gegensäzen unterschieden werden, unhaltbar ist; so ist umgekehrt das Gesez des ausgeschlossenen Dritten durch Fischers Bemerkung, daß jemand zugleich gut und nichtgut sein könne, überhaupt daß es Mittelzustände und Uebergänge gebe, noch nicht aufgehoben. Wir können dieß erst später zeigen, bemerken hier aber nur, daß aus dem gleichen Grunde auch die Vereinbarkeit conträrer Gegensäze angenommen werden müßte. Denn so gut es Mittelzustände zwischen gut und nichtgut gibt, gibt es auch Mischungen von blau und roth und dergleichen conträren Gegensäzen, z. B. violett u. s. w.

Eine andere Art der Lösung der in Rede stehenden Schwierigkeit ist ebenso oberflächlich, als vulgär. Man kann in verschiedenen Schriften unserer Zeit in einer wenig versteckten Art von Verzweiflung, indem die Schwierigkeit des Problems zwar geahnt, aber ihre Lösung nicht erkannt wird und das Gefühl hievon vorhanden ist, Säze finden, wie die, daß die Einheit auch Unterschied und der Unterschied auch Einheit sei, daß der Unterschied auch in Gegensaz übergehe, aber auch in ihm die Einheit beharre, u. dgl.

In welcher Weise aber dieß Statt finde, gerade dieß Schwierigste unterlassen sie anzugeben. Es ist daher jene Vermittlung nichts, als ein oberflächlicher Eklekticismus, welcher, wie jede eklektische Vorstellung, von den Widersprüchen der beiden entgegengesezten Lehren zugleich gedrückt wird.

Versuchen wir, die richtige Auffassung zu geben, so ist jedes philosophische Denken ein Dreifaches. Vorerst ist demselben die Mannigfaltigkeit der Erscheinung gegeben und die erste Aufgabe muß sein, die Einheit derselben zu finden. Diese Einheiten sind das wahrhaft Seiende in den Dingen, und das auf sie gerichtete Denken, welches wir darum das ontologische *) nennen könn-

*) Ontologisch also im engeren Sinne genommen, als dieß Wort im ge-

ten, bestimmt sich nach dem Geseze der Identität und des Widerspruchs. Allein vollendet das Denken diesen Gang und hat es die höchste Einheit gefunden, so muß es wieder von ihr aus zurückgehen auf das Mannigfaltige und dieses aus ihm ableiten, und das hiemit sich beschäftigende ätiologische Denken hat zu seiner Norm das Gesez des Grundes. Allein eben damit ist das Denken zu verschiedenen Begriffen gekommen; der Grund und seine Folge, die höchste Einheit und die gewordenen Einheiten, sind verschiedene Existenzen. Vermöge des ersten Denkgesezes aber muß das Denken nach Einheit der Erkenntniß streben. Es muß also jene beiden Begriffe auf einander beziehen und gelangt hiedurch zum totalen Vernunftverhältniß, worin sowohl die absolute Einheit, als das Endliche auf einander bezogen sind und dessen Erkenntniß sich nach dem dritten Denkgeseze dem des ausgeschlossenen Dritten, bestimmt.

Zu dem Mannigfaltigen, welches unmittelbar gegeben ist, sucht das Denken vorerst die zu Grunde liegenden Einheiten. Es muß sie suchen, und zwar theils vermöge seines eigenen Wesens, sofern das Denken gerade darin von der Anschauung sich unterscheidet, daß es das als identisch sezt, was diese nur als ein mannigfaltiges Neben- und Nacheinander vorfindet, theils vermöge des Wesens der Dinge, sofern das Mannigfaltige oder Viele nicht einmal ein Mannigfaltiges oder ein Vieles ohne eine zu Grunde liegende Einheit wäre; denn das Mannigfaltige ist von einander verschieden; alles von Anderem Verschiedene ist aber nothwendig eines mit sich, sodann ist das mit sich Einige, sofern es auf Anderes sich bezieht, nothwendig selbst in sich mannigfaltig bestimmt. Folglich muß es Einheiten geben, die dem Mannigfaltigen zu Grunde liegen. Hiedurch aber entsteht eine Reihe von Stammbegriffen des Denkens, welche sämtlich mit einander verwandt sind und aus einer und derselben, nothwendigen Funktion der Vernunft entspringen, unter sich aber wenig ver-

---

wöhnlichen philosophischen Sprachgebrauch verstanden wird, welchem zufolge es sich auf die reinen Begriffe überhaupt bezieht.

schieden sind und nur leichte Modifikationen einer und derselben Vernunftanschauung darstellen. Es sind dieß die Kategorieen des Wesens und der Erscheinung, des Dings und seiner Eigenschaften, der Substanz und ihrer Accidenzien, des Begriffs und seiner Bestimmungen. Diesen sämmtlichen Kategorieen liegt das Verhältniß der Einheit und des Mannigfaltigen zu Grunde, das Wesen, die Dinge, die Substanzen, die Begriffe sind die Einheiten, die Erscheinung, die Eigenschaften, die Accidenzien und die Bestimmungen bilden das Gebiet des Mannigfaltigen *).

Suchen wir nun zu bestimmen, wie die Einheit in der Differenz sein könne, wie also das erste Denkgesez in seiner wahren Form zu denken sei, so müssen wir

1) bemerken, daß an sich diejenigen Prädikate, welche einem Dinge zukommen, nichts sein können, als einander ergänzende, aber einander und damit auch das Wesen des Dings selbst nicht verneinende Bestimmungen. Ich spreche hier ausdrücklich von dem, was an sich ein Ding, nicht was es wirklich in irgend einem zeitlichen Zustande ist. Ich sage darum nicht, daß immer, d. h. in jedem wirklichen Zustande desselben die Prädikate oder

---

*) Daß die Kategorieen aus der an und für sich nothwendigen Denkthätigkeit abgeleitet werden müssen, war ein richtiger Blick Kant's, bei welchem er nur darin irrte, daß er eine selbst sekundäre Denkfunktion, nehmlich die Urtheilsform, nicht das Denken an sich als Quelle derselben betrachtete. Die reinen Kategorieen aus dem reinen Sein abzuleiten, ist ein völlig verunglückter Versuch. Ich werde in einer demnächst erscheinenden Schrift die Unhaltbarkeit dieses Versuchs darthun. Sie erhellt aber im Allgemeinen schon daraus, weil nur das Denken selbst die Quelle seiner Kategorieen sein kann. Noch unglücklicher ist der Gedanke, jene Kategorieen als metaphysische Bestimmungen abzuleiten. Die willkührlichen Hypostasirungen, durch welche Hegel dieß gethan, sind bekannt. Die Kategorieen sind allerdings nicht unreal, sie sind in allem Sein, aber bilden das Sein nicht. Denn sie sind nur die Formen eines Etwas, das Etwas aber ist das Schaffende seiner Formen, nicht umgekehrt. Uebrigens kann ich hier jene Kategorieen nicht näher bestimmen. Es würde dieß mich hier zu weit führen und ich muß mich daher auf Andeutungen des Einzelnen beschränken, um die Nothwendigkeit der Reform der Philosophie im großen Ganzen auszuführen.

Accidenzien eines Dings sich blos als einander wechselseitig zu derjenigen Totalität, welche das Ding selbst ist, ergänzende Bestimmungen ohne wechselseitige Verneinung verhalten; ich sage blos, daß, wenn wir die ursprüngliche Beschaffenheit jener Prädikate ins Auge fassen, sie sich als bloße Ergänzungen zu einander, nicht als Verneinungen verhalten. Denn woher stammen sie anders, als aus dem Wesen eines Dinges? Sie sind also Selbstpositionen, nicht Selbstverneinungen dieses Wesens, und, wenn dennoch ein Widerspruch unter ihnen und damit ihrer mit dem Wesen des Dings eintritt, so kann dieser nur sekundärer Art oder nur etwas sein, was zum zeitlichen Dasein der intelligiblen Einheit, nicht zu ihrem überzeitlichen Wesen gehört. Sind nun aber die verschiedenen Bestimmungen ursprünglich bloße Seinsformen der intelligiblen Einheit und darum bloße Ergänzungen untereinander, so heißt das s. v. a. das Ding an sich ist in ihnen ein anderes nur in verschiedener Beziehung, oder sie selbst sind die Seiten des Dings. Denn wären sie ursprünglich schon andere in derselben Beziehung, so wäre das ursprüngliche Wesen des Dings im Widerspruche mit sich, was aus dem schon angegebenen Grunde nicht sein kann. So beweisen wir auch gemeiniglich das, daß etwas Bestimmung eines Begriffs sei, nicht dadurch, daß wir den Widerspruch zwischen beiden, sondern ihre Identität aufzeigen, wornach ein Prädikat zwar die Sphäre jenes Begriffs nicht ganz zu erfüllen braucht (was nur bei Wechselbegriffen der Fall ist), wohl aber ganz in jene Sphäre fallen, also eine Selbstposition jenes Begriffs, eine nähere Bestimmung des Wesens eines Dings sein muß. Hierin hat der Dogmatismus ganz Recht; sein Gesez, daß kein Prädikat eine Verneinung des Wesens eines Dings oder eines andern Prädikats desselben sein dürfe, daß das Ding in ihnen ein Anderes nur in verschiedener Beziehung sein könne, ist ganz richtig, wenn es auf das ursprüngliche Wesen des Dings, sein reines Sein bezogen wird. Dieses ist nothwendig identisch mit sich und Uebereinstimmung ist daher die zu Grunde liegende Natur eines Dings. Sehen wir auf die Entstehung der endlichen, sinnlichen Substanzen, so wer-

den sie erst, wenn Eine Potenz die anderen Stoffe sich assimilirt und die fremdartigen Potenzen ausgestoßen hat. Den Widerstreit selbst zum ursprünglichen Wesen aller Dinge erheben und damit nur die Vernichtung als das nothwendige Ende derselben sezen, weil eine ursprünglich widerspruchsvolle Existenz ihrem eigenen Gerichte anheimfallen muß, heißt im Grunde, alle Möglichkeit verschiedener Bestimmungen des Wesens der Dinge aufheben. Denn, wie gesagt, wie sind diese gekommen in das Ding, wenn nicht aus seinem Wesen? Wofern dieses ein individuelles Wesen, nicht ein bloßes Aggregat ist, kann nichts in dasselbe sich continuiren, was nicht ihm homogen ist. Ja die wahre Individualität produzirt aus sich ihre bestimmten Seinsformen, die ebendeßwegen ihr Sein, d. h. ihre Bejahungen sind.

2) Allein allerdings können die verschiedenen Bestimmtheiten eines Wesens Verneinungen des lezteren und unter einander werden, und, sofern diese Verneinungen Verneinungen dessen sind, was an sich ihr Wesen und ihre wahre Affirmation ist, insofern wird jede in ihrer Bejahung sich verneinen und damit das Ding sich selbst ungleich werden, in derselben Beziehung bejaht und negirt sein. Es kann dieß nicht blos, sondern es ist dieß das nothwendige Schicksal alles Endlichen. Ist freilich das Prädikat nichts als unsere subjektive Reflexion oder die bloße Beziehung einer Henade auf eine andere, dann ist es etwas Selbstloses ohne das Vermögen der Antithese. Ist es aber eine reelle Bestimmtheit derselben, so bildet es selbst eine Henade und ist mit dem Streben begeistet, ihr Sein für sich zu realisiren, und hiedurch entsteht aller Widerstreit in den Dingen. Er hat darin seinen Grund, daß jedes Ding ein Kreis von Kreisen, eine Henade von mehreren Henaden ist, von denen jede wieder eine relative Spontaneität hat und diese gegen das Ganze, wie gegen die coordinirten Henaden zu kehren vermag, ja daß in jenem relativen Fürsichbestehen der Zug und der Reiz zur Opposition liegt. Diese Tendenz, für sich zu sein, kommt daher den relativen Einheiten nicht etwa blos in Folge einer Verkehrung der Natur zu, sondern das intelligible Wesen derselben hat, indem es sich differenzirt hat,

damit selbst den Trieb und den Zug zu dem Außereinander- und Fürsichsein ihren Potenzen verliehen und es geschieht in Folge ihrer Begeistung mit dem Selbstsein, wenn diese in ihren Kreisen sich zu fixiren suchen. So sehen wir mit dem Beginn des Lebenspulses einer Henade sofort eine Oscillation zwischen entgegengesetzten Polen sich bilden und diese als das bewegliche Lebensbild nimmer rasten, sondern fort und fort sich bewegen. Dieß eben verkannt zu haben, macht die Unlebendigkeit des früheren Dogmatismus aus, welcher nur die Idee der Bejahung, die er zu dem Ideal eines allerrealsten Wesens sublimirte, als das Wahre erkannte, aber nicht begriff, daß gerade durch den positiven Begriff der Prädikate eines Begriffs auch deren selbsteigenes Sein gegeben sei, daß die Bejahung derselben durch das sie constituirende Wesen, wenn sie eine wahre sein soll, auch eine Selbstbejahung derselben und somit die Macht eines eigenen, relativcentralen Lebens sein müsse. Hienach läßt sich der Conflikt aus den Dingen nicht entfernen; wir müssen seine Möglichkeit und Wirklichkeit zugestehen. Allein hiebei ist eine wesentliche Restriktion nicht zu übersehen. Jene Gegensäze müssen, wenn und solange sie Bestimmungen eines Dings sein sollen, nothwendig die Einheit dieses Dings zu der sie wesentlich bestimmenden oder, wie wir auch concreter sprechen könnten, sie beherrschenden Potenz haben. Dieß versteht sich so durchaus von selbst, daß es keines Beweises bedarf. Denn daß die, relativ für sich seienden Einheiten oder Accidenzien Bestimmungen einer allgemeinen Henade sind, heißt doch s. v. a., diese Henade ist selbst die, sie bestimmende Einheit, sie stehen unter ihrer Herrschaft, sind nicht wesentlich für sich, sondern ihr wesentlicher Lebensimpuls kommt ihnen fortwährend von der Centralhenade. So einfach dieser Saz ist, so folgenreich ist er. Denn er enthält den wahren Maaßstab für die Synthesis der Begriffe. Ihm zufolge müssen von der Sphäre eines Begriffs alle diejenigen Bestimmungen ausgeschlossen sein, in welchen gerade dasjenige, wenn sie jenem Begriffe entgegengesezt sind, das Herrschende oder das Bestimmende ist, und

umgekehrt können nur solche Bestimmungen mit dem Begriffe eines Dings vereinigt werden, die dasselbe zu ihrer sie bestimmenden oder beherrschenden Einheit haben, was das Wesen jenes Dings ist. Hienach kann man also nicht schlechtweg sagen, daß die Gegensäze synthesirbar seien. Wohl muß allen Gegensäzen im Himmel und auf Erden eine Einheit zu Grunde liegen; aber diese ist darum noch nicht der Subjektbegriff. Im Gegentheil, wenn die Einheit ihnen nur zu Grunde liegt, ist ihre Nichteinheit das in ihnen Herrschende, d. h. sie gehören verschiedenen Subjektbegriffen an, welche die in ihnen dominirenden Einheiten sind.

Wir können auch ganz einfach die Formel, in der wir das erste Denkgesez ausdrücken, so beweisen: Allen Begriffen und Dingen muß eine Einheit immanent sein, aber diese Einheit darf nicht die ausschließende sein; sonst wäre sie das leere A = A, das in dem Falle leer heißt, wenn es nicht so viel sagen will, als A = a, b, c .... Kann sie aber nicht die ausschließende sein, so muß sie die herrschende oder bestimmende sein *).

Welche wichtige Formel wir für alle Begriffsbildung**) an diesem Geseze haben, will ich nur an einigen Beispielen zeigen. In dem Subjektbegriffe, Mensch, haben wir den contradiktorischen Gegensaz, Unsinnliches (Geist) und Sinnliches (Leib) vereinigt,

*) Man wird nicht einwenden, daß diese Formel nichts Neues enthalte, daß sie dasselbe ausdrücke, was der Sinn auch der jezigen Philosophie sei. Daß sie den wahren Sinn derselben ausspreche, glauben wir selbst. Allein der wahre Sinn ihrer Aussprüche wird nicht immer von derjenigen Philosophie, welche sie aufstellt, verstanden. Im Gegentheil ist es ein über sie hinausgehendes Geschäft, sie zum Verständniß dessen zu bringen, was sie eigentlich wollte und wollen konnte. Im Uebrigen lauten die Aussprüche der herrschenden Philosophie deutlich genug so, daß man sieht, daß sie ein schlechthiniges Synthesiren der Gegensäze unbestimmt wie als Funktion der Philosophie betrachtet.

**) Damit ist nicht ausgeschlossen, daß das erste Denkgesez auch die Urtheils- und Schlußform bestimme, sofern auch diese in lezter Beziehung wieder den Zweck haben, Begriffe hervorzubringen.

und, daß beide Potenzen als reeller Gegensaz im Menschen vorhanden seien, zeigt der Conflikt, in welchen beide mit einander oft genug kommen. Allein in beiden ist doch das Eine und Selbige bei aller Gegensäzlichkeit derselben herrschend, nehmlich eben dasjenige, was das Wesen des Menschen constituirt, das Unendliche. Dieses zeigt sich nicht allein im geistigen Leben des Menschen, seinem universellen Denken, Fühlen und Wollen, sondern selbst in seinem leiblichen Leben; schon die ganz sinnliche Empfindung ist eine ganz andere, als die thierische, ist fähig, Organ eines Unendlichen zu sein, alle Empfindungen sollen und können ja von der Vernunft regiert werden, aus seinem Auge strahlt der Geist, ein Unendliches, hervor und das Ohr vernimmt ein Unendliches in der Musik, ja in jedem seelenvollen Tone, und die ganze Haltung des menschlichen Körpers zeigt, wie er dazu organisirt ist, als seine herrschende Einheit ein Unendliches zu haben; denn das ist der Grund, warum das Organ der Vernunft in ihm die oberste Stelle einnimmt. Umgekehrt sind dieselben Gegensäze im Thiere vereinigt, aber in einer ganz andern Weise, als im Menschen. Weil das Thier seinem Wesen nach eine endliche, reflexive Einheit ist, so ist nicht allein seine Seele unfähig, zum Denken sich zu erheben, nicht allein ist es eine ganz spezifische Kunstfertigkeit, für welche seine Seele organisirt ist, sondern gleichsam an der Stirne trägt es jenen endlichen Zweck, sein ganzer Habitus weis't durch und durch darauf hin, und gerade das ist einer der wichtigsten Gesichtspunkte, den die neuere Zoologie gefaßt hat, die einzelnen Thierorganisationen von dem besonderen Zwecke ihrer Species aus zu construiren. Endlich wenn die Sinnlichkeit des Menschen und Thieres, ja selbst der Pflanze, in der beständigen Reproduktion begriffen, fließend und ideell ist, weil die unsinnliche Einheit derselben selbst ein innerliches, perennirendes und reflexives*) Leben führt, so darf kaum bemerkt werden, wie ganz

*) Selbst von der Pflanze gilt dieß, sofern ihr Inneres der Archetyp ihrer Sinnlichkeit ist, diese ideell vor allem Werden in sich enthält und darum die Sinnlichkeit beständig umformt.

anders die Leiblichkeit des Minerals beschaffen sei, welche, weil die ideale Einheit des Minerals ohne alle Reflexion ist, ein ganz erstarrtes, nur durch eine fremde Potenz erregbares, aber bald wieder in die Neutralität versinkendes Sein darstellt. Wir haben absichtlich den contradiktorischen Gegensaz des Idealen und Realen, Unsinnlichen und Sinnlichen gewählt; denn dieser Gegensaz, sofern er auf den des Sichselbstgleichen und des Mannigfaltigen sich reduzirt, ist der durchgreifendste und dem Begriffe selbst immanente.

An der entwickelten Formel haben wir also ein sicheres Maaß für die Synthese der Gegensäze. Freilich verlangt das Identitätsgesez, so gefaßt, daß man, durch die Gegensäze nicht abgeschreckt, durch sie hindurch zu dem Wesen dringe und, bei ihm angelangt, sehe, ob dieses Wesen als die Einheit sie zu umschlingen vermöge, und, wenn dieß vermittelst einer Art intellektueller Anschauung das Eine Wesen erkenne, wie es jene Gegensäze aus sich zum relativen Fürsichsein hervortreten lasse und doch sie in ihrer dominirenden Einheit als ein freies Spiel ihrer mit sich erhalte. Und eine solche Aufgabe wird Mancher für zu complizirt halten, um überall sie in der Begriffsbildung lösen zu können, man wird sich hingegen lieber die alten Formeln gefallen lassen, daß man nur Uebereinstimmendes synthesiren dürfe, oder je nach Neigung die entgegengesezte, daß die Gegensäze schlechtweg vereinbar seien. Allein so einfach diese Formeln sind, so unbrauchbar sind sie in Wirklichkeit. Jene ließe nur wenige, diese alle möglichen Begriffe zu, keine vermag, die wirklichen Begriffe, die lebendige Systeme von Einheiten sind, denkbar zu machen, keine lehrt uns wirklich die Einheit im Gegensaze festhalten, sondern hiefür werden wir den Maaßstab nur in einer Formel finden, wie die unsrige ist. Wenn aber ihre Anwendung nicht so auf der Hand liegt, so dürfte dieß eher für, als gegen ihren Ursprung aus der intelligiblen Welt der Ideen zeugen.

3) Wenn nun zwar laut der zweiten Form des Identitätsgesezes ein relativer Gegensaz in den Wesenheiten denkbar ist, derselbe aber laut der ersten an sich der Uebereinstimmung fähig

sein muß, so folgt, daß es die Bestimmung des Endlichen ist, durch alle Krisen hindurch die an sich seiende Uebereinstimmung wirklich hervorzubringen. Und diesem Ziele streben auch alle Henaden zu, obwohl, wie wir erst bei der Betrachtung des zweiten Denkgesezes zeigen können, nur die vollkommneren es wirklich erreichen. Denn in das Gebiet des zweiten Denkgesezes treten wir hiemit bereits ein, jenes aber als eine Bestimmung der Identität selbst hervorzuheben, ist um so nöthiger, als das Denken, will es seinen höchsten Begriff nicht aufgeben, nothwendig jene Bestimmung anerkennen und sie als sein Regulativ betrachten muß, gerade aber diese Bestimmung von den jezigen Philosophirenden verkannt wird, wenn sie den Widerspruch als das Wesenhaftere gegen die Identität sezen. Die Harmonie ist nicht der Tod des Lebens, sondern sein wahrer Aufgang in der Fülle seines Reichthums, und am meisten der Geist ist es, welcher die Kraft hat, sich von den Gegensäzen nicht beherrschen und von ihnen fortreißen zu lassen, wie die blinde, in das Auseinander ergossene Begierde, sondern über jene Gegensäze Herr zu werden, das Entgegengesezte harmonisch zu verflechten und so das Sein positiv zu gestalten, und gerade der Philosophie allerschönste Blüthe dürfte jene Weisheit sein, die im Großen und Kleinen organisirend schafft.

Lehrt uns das erste Denkgesez, wie wir von dem Mannigfaltigen zur Einheit gelangen können, so muß das Denken, wenn es die höchste Einheit gefunden, nothwendig von dieser zur Mannigfaltigkeit zurückkehren, sie hiemit als Grund desselben begreifen und dieß ist es, was das zweite Denkgesez bestimmt. Das erste Denkgesez lehrt zu dem Mannigfaltigen der Erscheinung die innere, ihm immanente Einheit finden, das zweite Denkgesez lehrt uns eine Einheit denken, welche ein von ihr selbst Verschiedenes, ein B, zur Folge hat. Das erste Denkgesez sezt das Mannigfaltige, Verschiedene voraus, das zweite will es erst als eine Folge eines Einfachen gedacht wissen. Das erste Denkgesez hat ein Unmittelbares vor sich, das es nicht aufhebt, zu dem es nur sein Wesen sucht, das zweite will Alles

als vermittelt durch ein Anderes wissen, was nur dadurch möglich ist, daß wir theoretische und reale Vermittlung unterscheiden, sofern das Höchste, Absolute nur theoretisch vermittelt sein kann, realiter aber unmittelbar sein muß, alles Andere aber realiter ein Mittelbares ist. Durch dasjenige Denken, welches durch das zweite Denkgesez regulirt wird, entstehen uns endlich ganz andere Stammbegriffe, als durch das dem ersten zu Grunde liegende, es sind die Begriffe des Grundes, der Ursache und des Zwecks.

Das Allererste, was hienach das zweite Denkgesez zu denken aufgibt, ist: wie entsteht aus dem Einfachen ein Mannigfaches? Es darf dieses nicht mehr, wie früher, vorausgesezt werden, sondern muß aus dem Einfachen selbst folgen. Auch ein apagogischer Beweis genügt hier nicht; denn dieser beruht ebenfalls auf der bloßen Voraussezung des Unterschiedes und zeigt nur den Widersinn, der Statt fände, wenn der Unterschied nicht wäre, ohne zu zeigen, wie der Unterschied in Wirklichkeit entsteht. Das Allererste darf nicht ein Vieles, sondern Ideelles, und doch das Viele in sich sezendes Eins sein. Es muß im eigentlichen Sinne als Grund begriffen werden; denn Grund ist eine ideale Causalität, die, selbst nicht sinnlich, erst das Viele zur Folge hat. Dieses Problem hat die Philosophie noch nicht gelös't, und ich verweise auf meine Lösung desselben, die ich in einer, früher in unserer Zeitschrift erschienenen Abhandlung über die Idee des Absoluten als Princips der Philosophie gegeben habe.

Die zweite Frage ist: wie wirken die endlichen Ursachen, die selbst in sich ein Mannigfaltiges sind, etwas von ihnen Verschiedenes? Diese Frage ist nicht identisch mit der ersten. Bei dieser wird noch gar kein Mannigfaltiges vorausgesezt, die einfache Einheit soll den Unterschied erst in sich selbst sezen. Nun aber soll begriffen werden, wie die in sich unterschiedene Einheit ein von ihr ganz verschiedenes Dasein seze? Die Einheit als von sich selbst unterschieden kann nur eine Einheit von Einheiten sein, wie das erste Denkgesez gelehrt hat, diese Einheiten sind aber nur solange Prädikate der obersten Einheit, als sie bei aller re-

lativen Spontaneität doch jene zu ihrer, wesentlich sie bestimmenden Energie haben. Wenn daher der relative Gegensaz, welcher in jeder endlichen Einheit zwischen ihr und ihren untergeordneten Einheiten Statt findet, zu einem absoluten wird, und die untergeordneten Einheiten, die bei aller relativen Spontaneität durch ihre oberste Einheit bestimmt waren, für sich selbst unabhängige Centra werden, so lös't sich das Ding entweder in sie auf oder stößt einzelne, untergeordnete Einheiten von sich aus, und beide Mal haben wir im Hervorgehen eines Verschiedenen, B, aus einem Anderen, A. Dieß ist die Wirkungsweise der endlichen Ursachen, derjenigen Dinge, die sich nur als Sachen verhalten, also nur außer sich wirken, nicht im Wirken in sich bleiben. So sehen wir eines Theils, wie das erste Denkgesez nöthigt, zum zweiten fortzugehen, andern Theils es selbst begreiflich macht. Weder werden diejenigen das zweite Denkgesez begreifen können, welche die Möglichkeit eines inneren Widerspruchs der Substanzen mit sich nicht begreifen und zugeben, noch diejenigen, welche die Gegensäze unbestimmt wie? identifiziren; denn das Gesez des Grundes hat den Sinn, daß es eine Spize in der Selbstdifferenzirung gebe, in welcher die Extreme nicht mehr Eine Substanz, sondern nur verschiedene Substanzen oder Subjektbegriffe sein können.

Als bloße Ursache wirkend constituirt eine Substanz eine von ihr verschiedene, stößt sie nur aus oder lös't sich in sie auf. Die höchste Form der Causalität muß dieß Verschwinden des Einen im Andern oder diese Indifferenz aufheben und dieß geschieht in der Zweckthätigkeit. Der Zweck ist schon ursprünglich als Motiv der Bewegung vorhanden und ist doch reell erst am Ende der Hervorbringung. Beide sind in einander verschlungen und die Bewegung ist eine Kreisbewegung. Also zu wirken, vermögen aber nur die höchsten Henaden, die nicht blos herrschende, sondern zugleich reflexive Einheiten ihrer Sphären sind, und, weil sie, schaffend ein Anderes, im Produkte sich nicht verlieren, ideal, unendlich und unsterblich sind. Ist die absolute Henade, wie wir gesehen haben, in sich selbst Grund des Vielen, so muß alles

von ihr Gesezte ursprünglich auch ihr Zweck sein. Hier haben wir die Identität des absoluten Grundes und Zwecks und den höchsten metaphysischen Begriff. Hier sehen wir wiederum, wie der leere, unendliche Progreß der Antithesen ein ganz unvollständiger Gedanke ist, und die Fassung des ersten Denkgesezes, welche die Uebereinstimmung auch als Ziel der Krisis sezte, hat sich hier bestätigt.

Dieß aber führt uns auf die dritte, die totale Form des Denkens, welche im dritten Denkgeseze ihren, obwohl schwachen, Ausdruck findet. In der Zweckthätigkeit nehmlich erhält sich die hervorbringende Substanz in ihrer Thätigkeit. Darin liegt schon die Einheit des ersten Denkgesezes, das uns Substanzen denken lehrte, und des zweiten, das uns zeigen will, wie A zu begreifen sei, als ein Anderes, denn es selbst ist, oder als B. Diese Einheit der Denkbeziehungen offenbart aufs vollkommenste das dritte Denkgesez, wenn es in seinem tieferen Sinne begriffen wird. Es lautet, wie es gewöhnlich dargestellt wird, A ist entweder x oder non - x, oder auch: A ist entweder b oder c oder d. Die erstere Formel bezieht sich auf den contradiktorischen die zweite auf den conträren Gegensaz, beide offenbaren aber die Tendenz der Vernunft zur Totalität der Anschauung. Das Subjekt des Urtheils nehmlich, in welchem das dritte Denkgesez ausgesprochen wird, ist ein einzelnes Ding, die Prädikate sind die Disjunktionen der Gattung oder der allgemeinen Sphäre, in welche jenes einzelne Ding fällt, und diese Disjunktionen sind hiemit die Besonderungen, unter deren eine die Einzelnheit subsumirt wird. Wir haben hiemit sämmtliche Momente der Vernunft selbst in ihrer wechselseitigen Beziehung, oder es entstehen uns die Stammbegriffe des Allgemeinen, Besonderen, Einzelnen, oder auch der Gattung, Art und des Individuums, und die Form der Beziehung des Einzelnen auf die Disjunktionen der Gattung ist nicht mehr die der Möglichkeit, wie bei dem ersten Denkgeseze, bei welchem gefragt wird, welche Begriffe können vereinigt werden, sondern es herrscht hier die Beziehung der Nothwendigkeit, indem das Einzelne mit dem

Allgemeinen **nur** durch eine seiner Disjunktionen zusammenhängen kann. Das Allgemeine wird hiebei gedacht als eine, durch ihre Besonderungen mit dem Einzelnen sich zusammenschließende Substanz, und dieß ist das **absolute** Verhältniß. Es ist weder ein Verhältniß der Substanz zu ihren Accidenzien oder des Dings zu seinen Eigenschaften, dergleichen das erste Gesez voraussezt, noch das Verhältniß des Grundes zu seiner Folge oder der Ursache zu ihrer Wirkung, dergleichen das zweite Gesez voraussezt, sondern die Substanz wird gedacht als eine **hervorbringende** Causalität, die aber **sich in der Einzelheit mit sich zusammenschließt**, und umgekehrt das Einzelne erscheint weder blos für sich als eine einzelne Einheit, wie das erste Denkgesez es zu denken gelehrt hat, noch blos als ein Gesetztes, wie es nach dem zweiten Denkgeseze betrachtet wird, sondern **als Glied des Vernunftorganismus**, in welchem es zugleich gesezt und für sich ist.

Prüfen wir nun **die Wahrheit des dritten Denkgesezes**, so hat es zwei Formen seiner Darstellung. Die erste bezieht sich auf den contradiktorischen, die zweite auf den conträren Gegensaz. Prüfen wir es in diesen beiden Beziehungen, so werden wir zwar finden, daß es modifizirt und lebendig gefaßt werden muß, aber, so sehr es in der neuesten Zeit verschrieen ist, **doch im Wesentlichen seine Richtigkeit hat und darum verdient, als oberste Regel eines eigenthümlichen Kreises von Stammbegriffen anerkannt oder restituirt zu werden.**

Der **contradiktorische Gegensaz** ist die oberste, zweitheilige Disjunktion eines Allgemeinen, unter dessen Sphäre ein Einzelnes fällt, wie z. B. Sein und Nichtsein die oberste Disjunktion des Begriffs der Substanz, Gut und Nichtgut die oberste Disjunktion des ethischen Seins ist. Immer werden wir aber finden, daß das verneinende Glied nicht das reine Nichts, sondern die **Auflösung der Elemente des Allgemeinen** bezeichnet, wie Nichtsein die Auflösung der Substanz, Nichtgut die Auflösung der ethischen Elemente, ihre absolute Disharmonie aus-

drückt. Es handelt sich also wesentlich um die Frage: Steht ein Einzelnes, das unter die Sphäre eines Allgemeinen fällt, unter der Macht der Auflösung oder der wesentlichen Harmonie seiner Elemente? Ob wir nun gleich gesehen haben, daß der Subjektbegriff auch Gegensäze umschließen könne, so haben wir doch zugleich ausgeführt, daß in ihnen eine und dieselbe bestimmende Einheit als ihr Wesen aktuell sein müsse. Nun, müssen wir ergänzend hinzusezen, ist es auch möglich, daß von den contradiktorischen Gegensäzen einer das bestimmende Wesen, die herrschende Einheit bilde und den anderen, gemildert und subjicirt, umfasse. Damit ist aber dieser Gegensaz selbst nicht aufgehoben, sondern das Ding, dessen Wesen einer der contradiktorisch entgegengesezten Begriffe bildet, wird vermöge dieses seines Wesens einem anderen, in welchem das Gegentheil das bestimmende Wesen ist, ebenso schlechthin entgegengesezt sein, als diese Begriffe es an und für sich sind, und von diesem Wesen der Dinge, der in ihnen herrschenden, sie bestimmenden Einheit, gilt darum völlig das Gesez des ausgeschlossenen Dritten, vermöge dessen, wenn ein Ding unter die Sphäre eines contradiktorischen Gegensazes fällt, es entweder das eine oder das andere Glied ist, folglich aus der Subsumtion desselben unter a die Verneinung des non-a von ihm mit Nothwendigkeit folgt und umgekehrt. So, um den allgemeinsten Gegensaz, unter welchen Alles fällt, anzuführen, ist A entweder, oder es ist nicht, und ein Mittleres gibt es hier, wenn wir die Grundbestimmung im Auge haben, nicht. Allerdings gibt es mittlere Zustände, wie das Entstehen und Vergehen. Aber, wenn wir auf die Grundbestimmung sehen, so gibt es im Entstehen eine Zeit, in der Etwas noch nicht ist, und eine andere, in der wir sagen: es ist, und beide hängen nicht durch ein gradweises Fortschreiten zusammen, sondern hier gilt es einen Sprung, einen qualitativen Punkt, in welchem der Keim des Dings, bisher nur getragen von einer fremden Lebenskraft, plözlich in seiner eigenen Spontaneität erscheint, und, wenn das im mütterlichen Schooße sich Bildende nur einen Augenblick vor diesem entscheidenden Zeitpunkt von ihm

getrennt wird, so vermag es nicht, für sich zu leben. So ist auch im Vergehen, Sterben ein ähnlicher entscheidender Moment, nur in entgegengesezter Art, ein Moment, vor dessen Eintritt, selbst nur eine Sekunde zuvor, wir noch sagen: Er lebt noch, während wir mit seinem punktuellen Eintritt sprechen: Er ist nicht mehr. Vergegenwärtigen wir uns das erste Denkgesez, wie wir es aufgefaßt haben, so wird sich uns theils diese Auffassung selbst bestätigen, theils wird von ihr aus der contradiktorische Gegensaz sein Licht erhalten. Denn Etwas ist im vollen Sinne des Worts, dieß heißt zufolge des ersten Denkgesezes s. v. a. diejenige Einheit, welche sein Wesen bildet, ist die vollkommen über alle untergeordneten Einheiten, welche in ihm enthalten sind, dominirende Potenz. In der vollen Akme des Lebens und seiner wahren Aktualität sind alle Henaden entfaltet und dienen doch nur der herrschenden Entelechie. Nun läßt sich der entgegengesezte Zustand des Entstehens und Vergehens begreifen. In jenem nehmlich haben sämmtliche Henaden eines Individuums noch außer sich ihre herrschende Entelechie, welches die mütterliche Seele ist, und in dieser werden sie groß gezogen. Wenn nun aber die zur Herrschaft bestimmte Henade anfängt, die anderen sich zu subjiciren, so lebt oder ist das Individuum, jene Henade ist das Herz, das nun pulsirt und das Ganze bewegt. Umgekehrt im Zustande des Vergehens können lange Zeit die untergeordneten Henaden für sich wirken wollen, dieß ist das relative Nichtsein, welches hier im Sein beginnt, aber erst, wenn die herrschende Henade wirklich aufhört, Centrum zu sein, löſ't sich das Individuum auf, es ist nicht mehr, d. h. als Individuum, sondern es ist nur noch ein Aggregat selbständiger Materien. Dasselbe gilt von allen andern contradiktorischen Gegensäzen, z. B. dem des Guten und Bösen. Auch zwischen ihnen gibt es mittlere Zustände, aber die schärfere, psychologische Analyse wird doch auch in ihnen das eine oder das andere als das wahrhaft Bestimmende finden. Denn entweder ist die Richtung auf das Allgemeine oder die auf das einzelne, sinnliche und unmittelbare Ich das Dominirende und innerlich Wirkende, und, wie dieß im Allgemeinen gilt, so ist in jedem

mittleren ethischen Zustande ein qualitativer Punkt, wo er sich entweder als eigentliche Schlechtigkeit oder als sittliche Güte seinem Wesen nach herausstellt. Jener qualitative Punkt im Uebergehen begründet das Dilemma. So unrichtig und aller Wirklichkeit widersprechend es wäre, wenn man das Ineinandersein der Gegensäze leugnen wollte, da vielmehr das Lebendige nur die Oscillation zwischen ihnen ist, auf einer so oberflächlichen Beobachtung beruht die von aller Schärfe der Begriffsbildung entblößte Confusion der Gegensäze. Die Einen wollen sich immer noch helfen durch die Beziehungen, Rücksichten, Seiten des Dings, an welchen sie den immanenten Gegensaz so vertheilen, daß das Eine in den Dingen, ihr eigentliches Wesen, von den Gegensäzen unberührt bleiben soll, und, was hieran Wahres ist, haben wir gezeigt, haben aber auch gesehen, daß der Widerspruch darum nicht abzuhalten ist. Die Anderen haben eingesehen, daß die Gegensäze den Dingen einwohnen und das Ding selbst die identische Beziehung derselben sei, sie treiben darum geflissentlich möglichst viele Gegensäze auf und gefallen sich in der Kunst, die zu Extremen herauspräparirten Gegensäze plözlich wieder als einerlei aufzuzeigen. Ihre ganze Kunst entbehrt aber gerade dessen, dessen Schein sie so geflissentlich suchen, des Scharfsinns, der im quantitativen Uebergehen den qualitativen Differenzpunkt zu erkennen und festzuhalten und die Grundbestimmung eines Dings aus der bunten, verworrenen Mannigfaltigkeit der Erscheinung, in der die Gegensäze allerdings ineinanderfließen, herauszuheben versteht.

Prüfen wir nun das dritte Denkgesez, sofern es Gesez der conträren Gegensäze sein will, so müssen wir drei Weisen der Besonderung der Vernunft unterscheiden, von welchen erst die dritte und lezte die höchste und vollendete sein wird.

a) Zuerst gehen die Besonderungen immer weiter in das Unendliche, ohne sich in der Einzelnheit zusammenzuschließen. Dieß ist das Verhältniß der abstrakten Besonderung, die rein verstandesmäßige Scheidung der Vernunft, und sie ist es, welche in dem reinsten Verstandesgebiete, dem der Mathematik, ihr eigentliches Element hat. So scheidet sich die räumliche Form zu-

erst in die zwei Arten des Eckigen und des Runden; diese theilen sich wieder, das erstere in Dreiecke, Vierecke, Sechsecke u. s. f. und diesen entsprechen entgegengesezte Unterarten auf der Gegenseite, ohne daß die Besonderungen sich zusammenschließen; denn will man die Kugel etwa durch die äußerste Besonderung des Eckigen sich bilden lassen, so ist es zwar richtig, daß die eckigen Körper sich der Sphäre um so mehr nähern, je mehreckig sie werden, und man könnte daher die Kugel als ein unendliches Vieleck sich denken, allein dieses ist eben kein eckiger Körper mehr und jene Vorstellung daher eine contradictio in adjecto.

b) Das zweite Verhältniß der Elemente der Vernunft entsteht, wenn die Besonderungen sich zwar zusammenschließen, aber nicht in der Einzelnheit selbst, so daß diese die bewegende Einheit der Extreme wäre, sondern nur unter sich selbst, wobei die Einzelheit eine blos indifferente Trägerin der Besonderungen ist. Es ist dieß das Verhältniß der Kreuzung der Besonderungen unter sich, wobei immer neue Besonderungen entstehen. Dieses Verhältniß beherrscht die ganze Natur, diese unterschieden vom Geiste. In der ganzen Natur ist die Individualität wesen- und bedeutungslos. Ihren unendlichen Reichthum weiß die Vernunft in ihr nur so darzustellen, daß sie keine Art schlechthin für sich bestehen läßt, sondern immer wieder Uebergänge, Nüancen, Vermittlungen bildet. So im Gebiete der Farben. Die Farben sind entweder hell oder dunkel; allein bei dieser scharfen Trennung bleibt die Vernunft nicht stehen, sondern verbindet jene allgemeinen Unterschiede sogleich zu Arten, von denen jede eine gewisse Mischung des Hellen und Dunkeln ist. Allein auch hiebei bleibt es nicht, sondern auch jene Farben verbinden sich wieder, ja in Wirklichkeit gibt es unendliche Nüancen, Mischungen und Uebergänge. In welch' hohem, aller festen Eintheilung spottenden Grade jene Kreuzung der Arten vollends im Gebiete der Mineralogie, Botanik und Zoologie Statt finde, weiß Jeder, welcher nur einen Blick in diese Wissenschaften geworfen hat. Dennoch aber, obgleich die allgemeine Vernunft in der abgezogenen Besonderheit, welche sie in dem reinen Verstandesgebiete durchaus festhält, als

reale Weltseele nicht beharrt, sondern sie ewig zu fliehen scheint, und sich als Identität ihrer Disjunktionen durch deren Kreuzung zu behaupten sucht, vermag doch keine der blos wesenhaften oder lebendigen oder beseelten individuellen Henaden über ihren spezifischen Charakter hinauszugehen, er ist und bleibt ihr unveränderlicher, in allen gleichartigen Individuen sich so gleichmäßig wiederholender Typus, daß jeder Naturforscher ein Merkmal, welches er an dem Exemplare einer seltenen Spezies entdeckt, unbedenklich sofort auf die ganze Spezies überträgt. Es ist, als ob die Vernunft bei dem Mangel an Individualität, welcher in der Natur Statt findet, sich als eine Einheit aller ihrer Besonderungen nur durch jene unendliche Kreuzung derselben darzustellen vermöchte.

c) Das dritte, wirklich absolute Verhältniß der Faktoren der Vernunft, welches wir darum das ideale nennen können, ist der wirkliche Zusammenschluß ihrer selbst mit sich durch die Besonderungen hindurch in den Einzelheiten. Die Einzelnen partizipiren hier an dem Allgemeinen als solchem und jede geistige Henade ist darum der Humanität fähig. Aber jede partizipirt ebenso an den Besonderungen der Gattung, dem Geschlechte, der Nationalität u. s. w. Die einzelne Henade ist daher nur lebendig als die beständige Ineinsbildung des Allgemeinen und Besonderen, sie ist eben hierin ein ideales Wesen, indem sie in ihrer Besonderheit nicht verfestigt bleibt, sondern über sie hinausgeht zum Allgemeinen, um beides in sich als Geist zu bewegen und das Unendliche selbst in sich als beseelende Form ihres besonderen Seins zu reflektiren. Dieß ist ihr religiöses, schönes und sittliches Leben. Allein auch hiedurch wird zwar die Besonderheit bewegt, aber darum nicht verwischt; seinen sexuellen Charakter z. B. wird der Mensch nie vernichten können, und wenn er seiner selbst bewußt ist, nie wollen, aber er wird ihn — und dieß ist der Grund der sittlichen Liebe — durch die Verbindung mit dem anderen Geschlechte zu einem vollendeten, obwohl noch individuellen Ganzen erhöhen. Sofern nun die Einzelheit hier das bewegende Subjekt des Ganzen der Vernunft ist, ist sie des ewigen Lebens theilhaftig, und dieses ist selbst nichts als der

erreichte Grund der Existenz, die vollendete Zweckthätigkeit, welche das zweite Gesez zu denken aufgegeben hat, ohne selbst es vollkommen*) darstellen zu können.

Wird nun das dritte Denkgesez nicht blos auf die contradiktorischen, sondern auch auf die conträren Gegensäze bezogen, so erhellt aus dem Bisherigen, daß die dilemmatische Form eines Urtheils seine strenge Anwendung auf das abstrakte (mathematische) Vernunftsverhältniß findet, denn hier herrscht durchgängige Besonderung und man könnte dieß Verstandesgebiet vermöge seiner Regelmäßigkeit mit vollem Recht als den Ort der polylemmatischen Vernunfturtheile nennen. Aber selbst in der Sphäre der Kreuzung der Arten wird jenes Gesez seine Giltigkeit haben, wenn es nur gelingt, die Arten vollständig aufzuzählen; denn selbst die Kreuzung von zwei Arten constituirt wieder nichts Anderes, als eine typisch völlig fixirte Art, die in allen ihren Exemplaren ebenso gleichförmig sich wiederholt, als eine reine Art. Allein selbst auf die idealen Vernunftverhältnisse läßt sich das Gesez des polylemmatischen Urtheilens anwenden und zwar nicht blos auf die Naturseite, welche auch in ihnen noch die Basis bildet, sondern selbst auf das, über dieser Basis sich erhebende Element der Freiheit. Denn wir haben gesehen, daß, obwohl die Besonderungen der Gattung hier bewegliche Faktoren sind, sie darum dennoch Faktoren der Bildung bleiben. Diese kann, und wenn sie sich selbst versteht, wird nicht darauf ausgehen, den angeborenen, besonderen Typus vernichten, sondern nur darauf, ihn als beseeltes Organ eines Allgemeinen darstellen zu wollen. Aber allerdings genügt hier die Form des dritten Denkgesezes nicht, wenn dieses ein vollständiger Ausdruck für die Art und Weise sein soll, wie die Besonderheit in dem idealen Vernunftverhältnisse gesezt ist. Denn in Beziehung auf dieses können wir

---

*) Das zweite Denkgesez lehrt zwar die Nothwendigkeit des Zwecks, aber nicht die Art seiner Realisirung erkennen. Diese liegt erst in dem idealen Vernunftverhältnisse, dessen Anschauung dem dritten Denkgeseze zu Grunde liegt.

nur sagen: A (das Einzelne) ist zwar = entweder b oder c oder d (eine Besonderung der Gattung), aber wir müssen vervollständigend hinzusezen: A ist zugleich b und c und d unter dem Typus des einen von diesen dreien, und dieses ist erst die adäquate Formel für die idealen Vernunftverhältnisse. Was diese Formel besagen will, läßt sich an vielen Beispielen zeigen. Jede blos beseelte Henade bleibt schlechthin in der Besonderheit ihres Geschlechts und ihrer Art, und selbst die sexuelle Verbindung ist für dieselbe innerlich ganz bedeutungslos. Nicht so im Gebiete der geistigen Henaden, deren sexuelle Verbindung den innerlichen Zweck hat, daß sie ihr geistiges Leben durch einander ergänzen und daß jede die homogenen Elemente des entgegengesezten, pneumatischen und gemüthlichen Lebens sich aneigne, obwohl immer so, daß der eigenthümliche Typus des eigenen Seins hiedurch nicht verwischt, vielmehr erhöht werde, daß also unter jenen Typus alle Elemente des Gattungslebens, soweit sie ihm entsprechen, gesezt werden *). Es ist in dieser Beziehung besonders interessant, den Unterschied zwischen Sinn und Talent der geistigen Henade ins Auge zu fassen, worin die Natur selbst die Coexistenz der Universalität und der Eigenthümlichkeit in der selbstbewußten Persönlichkeit möglich gemacht und vorgebildet hat.

Nachdem wir nunmehr zuerst die Formen der Wahrheit, dann die Geseze des Denkens bestimmt haben, fragen wir schließlich nach dem Verhältnisse beider zu einander. Daß ein solches Verhältniß zwischen beiden Statt finde, springt wohl von selbst in die Augen. Denn die erste Reihe der Stammbegriffe der Vernunft, welche von dem Geseze der Identität und des Widerspruchs beherrscht wird und nach ihm sich bilden muß, entstand uns ja lediglich aus dem nothwendigen Gange des Denkens vom

*) Das ideale Vernunftverhältniß nach allen Beziehungen durchzuführen, war der eigentliche Zweck meiner spekulativen Ethik, Heilbronn bei Drechsler 1842, und ich verweise besonders auf die genauen Expositionen der §. 6—15.

Vielen zur Einheit, von der Mannigfaltigkeit der Erscheinung zu ihrem Wesen, von den Accidenzien zur Substanz. Ebendieß ist dasselbe Denken, welches durch die erste Form der Wahrheit, die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Seienden, determinirt ist. Denn solange das Denken unter dieser Form steht, hat es ein ihm schlechthin vorausgeseztes Sein, welches es blos zu begreifen hat, es hat vor sich als gegeben dem Compler der Erscheinungen, die es auf die wesentlichen Einheiten zurückführen soll. Die erste Form der Wahrheit und die erste Reihe der Stammbegriffe mit ihrem Geseze gehören also ganz demselben Denkprozesse an, sie müssen deßwegen zusammengedacht werden und sich wechselseitig ergänzen. Und so ist es auch. Die erste Form der Wahrheit gibt nämlich die oberste Regel für die erste Reihe der Stammbegriffe ab, eine Regel, die noch höher und allgemeiner ist, als selbst das erste Denkgesez. Denn sie lautet: denke übereinstimmend mit dem Seienden! Allein, sezt das erste Denkgesez erläuternd hinzu, denke übereinstimmend nicht mit dem Seienden überhaupt, sondern mit dem Wesen desselben, und dieses Wesen selbst deutet es schon an, indem es ausspricht: Denke die verborgene Identität der Gegensäze! In der That hätten wir wohl ein richtiges, aber darum noch kein wahres Denken, wenn wir blos übereinstimmend mit dem unmittelbar Seienden, nicht zugleich mit seinem Wesen denken würden. Denn die Richtigkeit des Denkens besteht eben in jener Uebereinstimmung desselben mit dem unmittelbar Gegebenen, die aber nicht immer eine Erkenntniß seiner inneren Wesenheiten zu sein braucht. So ist eine Beschreibung, eine Erzählung richtig, wenn sie nur das Thatsächliche nach seinem äußeren Zustande oder Verlaufe wiedergeben. Aber zu einem wahren Wissen erheben sie sich erst, wenn sie auch den inneren Gang dieses Verlaufs und die blos intelligiblen Geseze jenes Zustandes darstellen. Es ist darum jedes wahre Denken auch richtig, aber nicht umgekehrt ist jedes richtige Denken auch wahr, sondern, um dieses zu sein, muß es nicht blos die zeitliche Erscheinung, sondern in ihr das Währende, Ewige, Allgemeine erkennen lassen. Immerhin aber behält hiebei das

Gesez der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Seienden den Werth einer obersten Regel; denn das Denken in diesem ersten Gebiete des Wissens darf nie idealistisch, nie transscendent werden, seinen Flug in das Uebersinnliche, dem keine Anschauung correspondirt, muß es hemmen und, bescheiden auf das Seiende sich beschränkend, muß es überall darauf ausgehen, nur solche transscendentale Einheiten zu entdecken, welche sich als die übersinnlichen Wesenheiten der sinnlichen Welt erproben. Was dieß für ein Gebiet des Wissens sei, zeigt sich nunmehr von einer neuen Seite. Schon unsere alethiologische Untersuchung hat uns zu der Vermuthung geführt, daß es das Gebiet der gesammten Erscheinungswelt sein werde, mit Ausschluß desjenigen Gebiets, in welchem ein freier Faktor herrscht, und dieß zeigt sich auch, wenn wir die erste Reihe der Stammbegriffe ins Auge fassen, da sie nur auf dem Wege des analytischen Denkens sich bilden, ein solches aber von der Welt des Erscheinenden ausgehen, von dieser aber, sofern es die ewigen Wesenheiten erkennen will, alles durch die Willkühr modifizirte Sein ausschließen muß.

Entsteht uns somit von zwei Seiten her die verstärkte Anforderung, eine epagogische Wissenschaft als ersten Theil der Philosophie auszuscheiden und in ihrer Durchbildung uns schlechthin an die entwickelten Denkregeln und Stammbegriffe zu halten, um sie durchaus rein zu bekommen; so ist es unschwer, die zweite Form der Wahrheit in dem zweiten Denkgesez und der Sphäre der von ihm beherrschten Begriffe wieder zu finden. Denn was das Gesez für das ätiologische Denken vorschreibt, die logische Consequenz, das hat sich uns ja schon früher als das Normativ der Wahrheit in der zweiten Combination ihrer Elemente gezeigt. Das Denken soll mit sich selbst übereinstimmen; rein diese logische Consequenz soll maaßgebend für das Wissen sein, das forderte der Begriff der Wahrheit in ihrer zweiten Form, und nichts, als die Exposition dieser Consequenz ist das zweite Denkgesez, sofern es das Gesez des zureichenden Grundes ist und lehrt, wie aus dem A ein Anderes, als es selbst, ein B begreiflich sei. Fragen wir aber, warum nun plözlich nicht mehr die

Uebereinstimmung des Denkenden mit einem Seienden, sondern lediglich mit sich selbst normativ sein solle, so gibt uns hierauf das Wesen des ätiologischen Denkens Antwort. Denn das ontologische oder epagogische Denken hat nur die vielen wesentlichen Einheiten der Erscheinung zu erforschen. Auch über dieses muß also hinausgegangen und die höchste Einheit gedacht werden. Diese aber ist schlechthin transscendental und ebenso ist das Begreifen des Vielen aus ihr, wozu das ätiologische Denken fortgehen muß, ein rein transscendentales Geschäft, dem nirgends eine Anschauung entsprechen kann. Wenn nun das Wesen des ätiologischen Denkens, sofern es alle Unmittelbarkeit, bei dem das ontologische Denken noch stehen bleibt, schlechthin aufhebt und rein vermitteltes, also nur in reinen Begriffen verlaufendes Denken ist, erst den Grund uns veranschaulicht, warum es ein Gebiet der zweiten Form der Wahrheit geben müsse, so bestimmt es auch das Ziel dieses Gebietes der Wissenschaft, nehmlich die Erkenntniß der vollendeten Zweckthätigkeit, welche von selbst in die Sphäre des dritten Wissens hinüberführt. In der That müßte die construktive Wissenschaft ihre Vollendung, soweit ihrer irgend der Geist von einer einzelnen Sphäre des Universums aus fähig ist, erreichen, wenn es ihr gelänge, aus der absoluten Henade durch rein logische Consequenz nicht blos überhaupt das Viele, den Zweck des Universums abzuleiten und diesen Zweck im großen Ganzen so zu erkennen, wie er uns vom Denken nach seinem formalen Wesen aus sich ergeben hat, nehmlich als die vollendete Zweckthätigkeit der absoluten Henade selbst. Wahrlich von dieser Idee aus, die schon im platonischen Timäus und in des Aristoteles Metaphysik durchblickt, obgleich dieser wunderlich genug gerade auf sie das analytische Wissen angewendet hat, müßte sich diese Wissenschaft ganz anders gestalten, als da, wo sie nur in die Entwicklung der formalen Stammbegriffe *) gesezt wird!

Diese absolute Zweckthätigkeit, wie sie sich in der Wirklich-

*) Die man freilich für das Was der Wesenheiten selbst, aber nur vermöge der handgreiflichsten Hypostasirungen genommen hat.

keit realisirt, darzustellen, wäre die lezte Aufgabe des Wissens, welches, sofern der Zweck in seiner Vollendung die Umgeburt und Verklärung des Seins ist, hierin ein constitutives Wissen würde. Es ist aber klar, daß die der constitutiven Wissenschaft zu Grunde liegende Anschauung keine andere sein kann, als das ideale Vernunftverhältniß, wie es in der Sphäre des dritten Denkgesezes sich ergeben hat. Jene constitutive Wissenschaft ist nehmlich selbst nichts Anderes, als die Wissenschaft des Idealen, und dieses allein ist es, welches zu seiner Norm die höchste und erhabenste Gestaltung der Wahrheit, nehmlich die Uebereinstimmung des Seins mit dem Denken hat. Die Wissenschaft des Idealen darf präscriptiv zu der Wirklichkeit sich verhalten; sie darf dieß nicht blos, sie soll es sogar; selbst da, wo das Sein noch nicht der Idee entspricht, darf sie fordern, daß das Sein sich nach der Idee richte. Für die analytische Wissenschaft gilt als absolute Norm, daß die Begriffsbildung dem Sein entspreche; das höchste Wissen dagegen wird legislativ und schreibt umgekehrt dem Sein seine Geseze vor, ja selbst, wenn die Wirklichkeit nie dem Idealen entsprechen sollte, besteht die constitutive Wissenschaft doch auf ihrer Forderung für alle Welten und Zeiten. Nicht einmal damit begnügt sie sich, wie die construktive Wissenschaft, vermittelst der logischen Consequenz die transscendentale Wahrheit zu entdecken, selbst über diese Höhe des Wissens, das rein in der Abfolge der Begriffe ein an sich Wahres findet, geht sie noch hinaus, indem sie das an sich Wahre als die idealisirende Macht alles Wirklichen durchführt und gebietet, ihm entsprechend auch die hartnäckigste Realität umzubilden. Das ist nichts Anderes, als die Vernunft in ihrer absoluten Existenz, in welcher sie als ideales Verhältniß ihrer Faktoren sich realisirt und ihre Allgemeinheit durch alle Besonderungen lebendig dem Einzelnen eingestaltet und in diesem sich mit sich als vollendete Zweckthätigkeit zusammenschließt.

Wenn sich uns hiemit die wahre Gliederung der Vernunftwissenschaft oder der Philosophie von verschiedenen Seiten her ergibt; so erhellt auch der genaue Zusammenhang ihrer

Theile unter einander. Denn die construktive Wissenschaft knüpft da gerade an, wo die analytische endigt, und sie endigt da gerade, wo die constitutive beginnt. Jenes; denn wenn die analytische Wissenschaft ihren epagogischen Weg vollendet hat, wird sie genöthigt, nach der lezten Ursache zu forschen, damit erhebt sie sich in ein ihr völlig fremdes, das transscendentale Gebiet, die Sphäre der construktiven Wissenschaft. Dieses; denn der lezte Begriff, welchen die construktive Wissenschaft erreichen kann, ist der der absoluten Zweckthätigkeit der absoluten Henade, mit diesem Begriff wird die Vernunft constitutiv und geht sie gleichfalls in ein, der blos construirenden, d. i. das schon Seiende ableitenden Wissenschaft fremdes Gebiet, das der verschiedenen Disciplinen des Idealen über. Die constitutive Wissenschaft sodann umschließt gleichfalls die beiden ihr vorangehenden Wissenschaften. Das an sich Seiende, welches die construktive Wissenschaft entwickelt, und das blos Gegebene, dessen Erkenntniß der Analytik zufällt, verbindet sie und führt das an sich Seiende als umbildende Potenz des unmittelbar Seienden in diesem durch, indem sie hiedurch selbst wieder construktiv wird, d. h. die Idee als Prinzip eines zweiten, idealen Universums auf der Basis des natürlichen *) darstellt. Aber selbst die Analytik ist keine blos dienende Wissenschaft. Denn für das construktive Wissen stellt sie die eigentlichen Probleme auf, welche jenes, obwohl in dem reinen Aether des Wissens sich bewegend, zu lösen hat, und gerade hiedurch bekommt die Metaphysik ihren festen Halt und es wird verhindert, daß ihr Gang im Aether des Wissens nicht ein bodenloser Gang sei und sich in Träumereien verirre. Die realen Begriffe stellt die Analytik auf und es ist dadurch schon der deduktiven Wissenschaft genau ihre Aufgabe gestellt, nehmlich die, jene realen Begriffe aus dem Fundamentalbegriffe abzuleiten. Selbst für die idealen Wissenschaften gibt die Analytik nicht blos den

*) Darum umschließt das dritte Denkgesez auch das Gebiet der Kreuzung der Gegensäze, aber als eine bloße Voraussezung des Gebietes des idealen Vernunftverhältnisses, dessen Sollen auf seine Basis zurückwirkt.

Boden her, sondern ebendamit*) bedingt sie auch dieselbigen und bestimmt die Möglichkeit der Ideale; denn das Sollen kann nur da entstehen, wo es möglich ist, und die reinsten Ideale haben keinen Werth ohne die praktische Durchführbarkeit, welche in der Wissenschaft der realen, gegebenen Welt zu erkennen ist. So verschlingen sich die Kreise der philosophischen Wissenschaften, und jede stellt so das ganze Universum nur von verschiedenen Seiten dar.

Wir schließen mit einigen Bemerkungen über das Verhältniß unserer Auffassung des Problems der Philosophie zu den bisherigen Vorstellungen von denselben, — Bemerkungen, welche wir der Geschichte selbst schuldig zu sein glauben. Es erhellt wohl von selbst, daß die Art der Auffassung der Denkgeseze die ganze Philosophie bestimme. In dieser Hinsicht haben sich zwei entgegengesezte Ansichten über sie herausgestellt, welche den Gang der alten Philosophie sowohl, als der modernen determinirt haben, die eine, welche die Identität, die andere, welche den Gegensaz für sich als das Wesentliche festhält. Jenes haben unter den antiken Philosophen die Eleaten, unter den neueren Spinoza gethan; auch Spinoza weis't die Gegensäze im Endlichen nur nach, um sie im Absoluten als völlig nichtig zu sezen, und beider Systeme sind darum Systeme eines ganz abgezogenen Pantheismus. Das Zweite war in der alten Zeit die Lehre Heraklits, in der neueren Prinzip des modernen Idealismus, dessen höchste Vollendung die idealistische, den Gegensaz selbst als das Wesenhaftere gegen die Identität behauptende Dialektik ist, welche darum keine im Gegensaze beharrliche Substanz, noch einen ihn harmonisirenden Zweck kennt, sondern deren erstes Prinzip, das Sein, selbst wieder bloßes Moment wird und deren Methode darin besteht, die Unterschiede zu extremen Gegensäzen ebenso zuzuspizen, als sie als absolut eins zu sezen. Es wäre aber ungerecht, wollten wir verkennen, daß es

*) Eben weil sie den Stoff für die Ideale darbietet, wie Aristoteles richtig erkannt hat, daß die Materie zur bildenden Form, wie die Möglichkeit zur Werkthätigkeit sich verhalte.

schon Philosopheme gegeben habe, die der Unanschauung nahe stunden. Der göttliche Plato wenigstens, auch hierin Schöpfer der allein wahren Philosophie, hat, obgleich die Verstandesgeseze festhaltend, doch im Parmenides das Uebergehen des Eins in den Gegensaz zu zeigen, und, wie beides möglich sei, im Sophisten und theilweise im Parmenides selbst darzuthun versucht. Zwar ist ihm dieß nicht vollkommen gelungen*); aber schon das Streben seines philosophischen Genius und das, was er wirklich in dieser Beziehung geleistet, bleibt ewig denkwürdig. Auch in der neueren Zeit steht zwischen dem starren Dogmatismus, der alle Gegensäze in den Monismus der Substanz versenkt und jener Dialektik, deren höchste Anschauung die endlose Synthesis von Gegensäzen zu Einheiten ist, die wieder der Antithese unterliegen, mitten inne eine erhabene, an die Wahrheit grenzende Philosophie, welche das Sein lebendig als ein System von Einheiten dachte, welche wieder Centraleinheiten relativer, differenter Einheiten, also in der Differenz durch ihre Idealität**) sich erhaltende Substanzen sind — eine Idee, die, wenn sie bis auf ihre ersten Prämissen verfolgt wird, bestimmt ist, auch die formalen Denkgeseze***) zu regeniren. Dieß zu verfolgen, müssen wir daher als eines der höchsten Probleme der Philosophie bezeichnen, für welche, nachdem der Idealismus die höchste Spize seines Gegensazes zu dem verständigen Dogmatismus erreicht hat, und in dieser Spize selbst prinziplos geworden ist, die dringende Aufforderung vorliegt, den umgekehrten Weg einzuschlagen und die Vernunft wieder zu Verstand zu bringen.

Wie aber in dieser Beziehung in der Philosophie zwar ein großes Schwanken zwischen den Gegensäzen, doch aber eine

*) Ich verweise in dieser Beziehung auf meine Darstellung der platonischen Lehre in meiner, demnächst bei Cotta erscheinenden Schrift: Die spekulative Idee Gottes.

**) Als die Einheit in der Vielheit hat Leibnitz das Ideale ausgesprochen.

***) Diese hat bekanntlich Leibnitz neben seiner tieferen Idee nicht nur stehen lassen, sondern in rein dogmatischer Form vollendet.

Ahnung der Wahrheit bemerklich ist, so auch in Betreff der vollendeten Methodologie und der Ausscheidung sowohl, als der Ineinsbildung der epagogischen, construktiven und der constitutiven Vernunftwissenschaft. Sowohl in der alten, als in der neueren Philosophie herrscht großen Theils nur der Polarismus der Gegensäze. Man denke an den Gegensaz zwischen dem construktiven Verfahren Platos und dem induktiven des Aristoteles und wieder zwischen der objektiven Richtung, vermöge welcher beide das Seiende*) als höchstes Problem der Erforschung oder Construktion sezten, und zwischen dem subjektiven Idealismus der nacharistotelischen Philosophie, die zwar vom Empirismus ausging, aber nur, um auf der Basis desselben das Sollen des Ideals im Gegensaze gegen alle Naturwirklichkeit durchzuführen. Auch in der neueren Philosophie herrscht derselbe Gegensaz; aber in ihr sehen wir auch die Philosophie selbst dem Ganzen des Wissens zustreben. Nachdem das induktive, construktive und subjektiv idealistische Wissen in wechselseitiger Beziehung dem Kriticismus vorangegangen waren, hat dieser, dessen Hauptverdienst die Erforschung des Vernunftwissens nach seiner Form**) ist, der Totalität des Wissens sich genähert. Sein erstes Werk mit dem Epoche machenden Gedanken beginnend, daß, nachdem man bisher geglaubt, die Vernunft müsse sich nach den Dingen richten, auch die entgegengesezte Annahme zu versuchen sei, daß die Dinge nach der Erkenntniß sich richten müssen, und hierin den wesentlichen Gegensaz in den Elementen der Wahrheit andeutend, hat Kant für die Metaphysik ein regulatives, für die Physik ein intuitives und für die Ethik ein constitutives Wissen als Prinzip oder we-

*) Selbst das Ideal der platonischen Republik war nichts anderes, als der spartanische Staat.

**) Man sucht bei dem kritischen Idealismus, dessen Hauptrichtung doch die Kritik der Vernunft nach ihrer Form gewesen, der selbst die einzelnen Disziplinen nur unter jenem Titel darstellte, immer nur nach seinen Dogmen, und hat sogar jene Kritik der Vernunft durch sich als etwas Ueberflüssiges und Widersinniges bei Seite geschoben. So wenig ist Kants Verdienst auch nur geahnt worden.

nigstens als höchstes Ideal aufgestellt. Hierin hat er, nur mit einer merkwürdigen theilweisen Verwechslung der Gebiete des Wissens und einer nicht tief genug in das Wesen der reinen Vernunft eingehenden Kritik, das dreifache Wissen mit der durch die Form desselben bestimmte Trilogie der Vernunftgebiete deutlicher und klarer ausgesprochen, als je ein Philosoph vor ihm. Hiedurch ist seine Philosophie ebenso wohl der Indifferenzpunkt der früheren Systeme, als die Mutter der nachfolgenden geworden, die bloße Ausläufer derselben sind, und, wenn diese wieder in die alte, formal antithetische Einseitigkeit zurückgefallen sind, ja dieselbe noch schroffer, als früher, ausgebildet haben, so war dieß nur darum möglich, weil auch der kritische Idealismus noch kein klares Bewußtsein über seine weltgeschichtliche That hatte. Die einzige und höchste Aufgabe der Philosophie bleibt daher in unserer Zeit, den Kritizismus zum vollendeten Selbstbewußtsein durch Erkenntniß der Einheit und des Unterschieds der Urformen und der reinen Gebiete des Wissens zu bringen.

Hiedurch wird die Philosophie aufhören, zu den außerphilosophischen Wissenschaften ein exclusives Verhältniß zu haben. Ein solches hat sie nur in so lange, als sie das Sein, dessen Formen noch nach wesentlichen Beziehungen unerforscht sind, doch als ein geschlossenes Ganzes construiren will; denn hiebei muß das Unerforschte entweder umgangen oder mit einer Formel abgemacht werden, deren Widerlegung die Empirie den nächsten Tag bringen kann. Meist wird das Erstere der Fall, und hiebei ist es so weit gekommen, daß eine Philosophie das Weltall nach seinen großartigen Combinationen von Weltsphären für einen Ameisenhaufen erklärt hat; ganz natürlich, so lange die Philosophie nur ein Ameisenauge hat. Wenn aber das offene Auge für den Reichthum der Wirklichkeit sonst ein charakteristisches Zeichen der Zeit ist, so wird sie von selbst zu einer Philosophie führen, die der Fülle des Seins sich öffnet. Eine solche Philosophie wird den ihr bisher feindlich gegenüberstehenden Faktor des Wissens, nehmlich das epagogische Erkennen, in sich hereinnehmen, aber nicht,

um damit von der Ideenwelt sich abzuwenden, sondern vielmehr um diese als ein System idealer Henaden in der Wirklichkeit zu erkennen und somit den Empirismus zu der Vernunftform, in der er allein würdig ist, Glied des höchsten Wissens zu sein, zu läutern. In diesem Gebiete der epagogischen Wissenschaft hat darum auch die Philosophie nicht mehr Lücken zu fürchten, die im Ganzen der Anschauungen sich finden, im Gegentheile sie wird sie geflissentlich aufsuchen, um dem Experimente durch Andeutung neuer Probleme, vielleicht durch versuchte Antizipationen ihrer Lösung Elemente zu liefern, und welch' großen Gewinn beide Wissenschaften, die philosophische und die außerphilosophische, von einem Bunde ziehen müßten, bei welchem diese jener das Material lieferte, um sie durch die Form begeistert und bis zu neuen Problemen fortgebildet von ihr zurückzuerhalten, bedarf kaum eines Nachweises. Nimmt aber hiemit die Philosophie ungelös'te Probleme in sich auf, so hat sie endlich ihr Selbstbewegungsprinzip gewonnen. Denn damit erkennt sie an, daß die construktive und die epagogische Wissenschaft in reiner, nie sich lösenden Differenz sich befinden. Daraus folgt aber dann nur, daß jedes fernere Wissen zu ihr nur als Ergänzung sich verhalten könne, da sie selbst die Seite offen hält, an welcher dieses sich ansezen kann. Mit dem Prinzip der Selbstbewegung hat sie aber auch das Ziel derselben für alle Zukunft in sich selbst verlegt; denn dieses kann nur darin bestehen, daß die innerhalb ihrer selbst Statt findende Differenz des Lösbaren und Lösenden im Wissen immer mehr sich aufhebt und die selbstständigen Kreise der drei Vernunftgebiete, obwohl für das endliche Wissen des kreatürlichen Geistes nie schlechthin identisch, sondern nur in dem unendlichen intuitiven Verstande Gottes eins, doch immer mehr congruent werden. So zeigt es sich, daß die Philosophie, als fähig der Anschauung der Totalität der Vernunftkreise, des göttlichen Wissens theilhaftig, aber, indem jene Kreise für sie immer in der Differenz bleiben, das göttliche Wissen in zeitlicher Form ist.

Winnenden, den 1. December 1844.

Ueber die Möglichkeit und die Bedingungen einer für alle Wissenschaften gleichen Methode.

Ein Beitrag zur Logik.

Von

Dr. Friedrich Harms in Kiel.

Dem endlichen Geiste ist das Streben nach dem Absoluten eingeprägt. Eine höhere Macht zieht ihn aus der Erscheinungswelt nach jener Region, von der geglaubt wird, daß sie jede Befriedigung gewährt. Welche Befriedigung aber jene Region, in der jedes Ding seiner Vollendung harrt, gewährt, und wie diese erreicht wird, darüber hat sich der strebende Geist die verschiedenartigsten Vorstellungen gebildet, mit deren einer sich diese Abhandlung beschäftigen soll.

Wie die Aerzte oft nach einem Universalmittel geforscht haben, das alle Krankheiten heilte, und nach einer Methode, wornach alle behandelt werden sollen: so haben Philosophen nicht selten geglaubt, die absolute Erkenntniß der Wahrheit durch die Entdeckung eines Urbegriffs und einer absoluten Methode für alle Wissenschaften erreichen zu können. Die Entdeckung des Urbegriffs und der absoluten Methode gilt für den Anfang eines wissenschaftlichen Lebens, aus dem eine gänzliche Revolution aller Wissenschaften, der Religion und Künste hervorgehen soll. Aus dieser Vorstellung von dem Werthe jener Entdeckung begreift man, wie die davon eingenommene Seele nichts angelegentlicher betreibt, als die Auffindung jener beiden Universalmittel, die gerade auf die Wahrheit losstürmen, und wie sie voll von Erwartungen

sich von dieser Entdeckung, die dem Steine der Weisen wenigstens gleicht, das Heil der Menschheit verspricht.

Die Vorstellung von einer absoluten Methode liegt nicht nur der formalen Logik als Organ für alle Wissenschaften zu Grunde, sondern zeigt sich gleichfalls bei Raimund Lullius, Leibnitz u. A. und hat in dem französischen Rationalismus durch die Anwendung mathematischer Verfahrungsarten auf die Philosophie, in der deutschen Philosophie aber in den idealistischen Systemen Fichte's, Schellings und Hegels ihre Verwirklichung gefunden. In diesen vielfachen Versuchen die Wissenschaft durch eine absolute Methode zu verwirklichen, zeigt sich überall eine Verwechselung der Formen des Denkens mit den Bestimmungen der Dinge an sich und ein Streben, diese Bestimmungen der Dinge aus einem allgemeinen Schema zu erkennen, durch das nicht nur die Begriffe aller Wissenschaften gegeben, sondern auch zu einem Systeme, das der Wahrheit entspricht, verbunden werden sollen. Diese für alle Wissenschaften gleiche Methode will durch ein Denken die höchste Wissenschaftlichkeit erreichen, das mit dem Sein unmittelbar identisch dessen Bestimmungen unmittelbar entwickelt.

Das öftere Auftreten eines solchen Gedankens in der Geschichte der Wissenschaft und der Schein der Wahrheit, der in ihm ist, fordert zum Nachdenken über ihn um so mehr auf, als was er bezweckt uns anzieht. Nach dem Wissen strebend wünscht die Seele nichts mehr als einen Wegweiser, der sie auf dem kürzesten Wege zum Ziele führt, weßhalb sie leidenschaftlich und nicht selten kritiklos den Weg verfolgt, der ihr durch jene Vorstellung von einer Universalmethode verzeichnet wird. Nachdem sie längst diesen Weg betreten hat, fällt es ihr oft, wie in unserer Zeit, erst nachträglich ein, daß sie den Anfang und Weg ihrer Untersuchung selbst zum Gegenstand der Kritik machen müsse.

So vielfach auch schon in unserer Zeit die absolute Methode Gegenstand der Untersuchung gewesen ist, so hat doch diese Untersuchung weder ein genügendes Resultat geliefert, noch liefern können. Denn diese kritischen Untersuchungen haben theils die absolute Methode nur in der Verwirklichung betrachtet, die sie in

der Hegelschen Dialektik erlangt hat, und waren daher nicht allgemein genug, theils indem sie die absolute Methode nicht an und für sich betrachteten, lag der Beurtheilung keine philosophische Erklärung ihres Gegenstandes zu Grunde. Es ist aber der Gedanke einer absoluten Methode für alle Wissenschaften kein bloß willkührliches und zufälliges Produkt der Vernunft, dessen adäquateste Erscheinung in der Hegel'schen Dialektik zum Vorschein käme, sondern es ist dieser Gedanke ein nothwendiges Ergebniß gewisser metaphysischer und psychologischer Lehren. Deßhalb wird eine Beurtheilung der absoluten Methode, ohne eine vorausgehende Erklärung dieser Methode aus ihren Bedingungen, unmöglich sein. Eine solche Erklärung von der absoluten Methode, aus der die besondere Gestaltung derselben sich ergeben wird, muß daher der Beurtheilung selbst vorausgehen und ihr zu Grunde liegen. Es soll daher eine solche Erklärung aus den Bedingungen der absoluten Methode zuerst entwickelt werden, und daraus ihre besonderen Gestaltungen und die Beurtheilung ihrer Möglichkeit und Nothwendigkeit abgeleitet werden.

I.

Die Erklärung einer für alle Wissenschaften gleichen Methode.

Das richtige Streben, das in den Gedanken einer für alle Wissenschaften gleichen Methode hervortritt, ist das Streben der Vernunft, eine reine aprioriſche Wissenschaft hervorzubringen, in der jeder Begriff von derselben Nothwendigkeit erzeugt werden soll, von der ihm seine Stelle im Begriffssystem angewiesen wird. Das systematische Interesse, eine Ordnung der Begriffe hervorzubringen, die vollkommen der Einheit der Dinge in Gott entspricht, und durch die aus einer Einheit sich die ganze Mannigfaltigkeit der Dinge erkennen läßt, geht dem Streben nach einer solchen Erzeugung und Verbindung der Begriffe, und nach einer Gewißheit und Nothwendigkeit derselben in jeder Wissenschaft voraus, wie sie schon in der Mathematik erreicht zu sein scheint.

Dieß Beispiel von einer reinen Wissenschaft und jenes allgemeine Interesse an einer nur in sich selbst basirten Wissenschaft veranlaßt den Gedanken von einer absoluten Methode, als eines Mittels, durch das das Ideal reiner Wissenschaftlichkeit verwirklicht werde.

Der Einfluß, den Systeme ausüben, die ein derartiges Ziel zu verwirklichen streben, giebt sich in der Meinung kund, daß diese Systeme vor allen oder die einzigen consequenten Vernunftsysteme seien. Nicht nur die Philosophen, deren Lebensaufgabe es war, dieß consequente Gedankensystem hervorzubringen, hegen davon die Meinung, daß es das einzige der Wahrheit angemessene sei, sondern ebenso Denker, die glauben, daß die Wahrheit nicht systematisch erfaßt werden könne, halten die Weise, wie das System aller Gedanken von der absoluten Methode hervorgebracht wird, für die allein in sich consequente. Diese Meinung, die zu ihrem Inhalte einen unmöglichen Gedanken hat, wird durch das wissenschaftliche Streben, von dem sie zeugt, getragen.

Obgleich Systeme der bezeichneten Art mehr Probleme der Wissenschaft aussprechen, als lösen, und in ihnen die Forderung der Wissenschaftlichkeit nicht selten für die That gilt, üben sie dennoch einen bezaubernden Einfluß auf den Denker aus. Wenn in der Seele ein wissenschaftliches Streben aufdämmert, wird sie von diesen Systemen hingerissen und merkt es nicht, daß sie nicht der adäquate Ausdruck, sondern nur ein Anklang von reiner Wissenschaftlichkeit überhaupt sind. Denn die Anerkennung der Wahrheit wissenschaftlicher Form bildet einen Grundzug der Seele, so daß sie in der Geschichte immer von Neuem versucht die reine Wissenschaftlichkeit zu verwirklichen, deren Erklärung wir beabsichtigen.

Die Erklärung einer absoluten Methode ist abhängig von der Einsicht in das Wesen der Wissenschaft. Diese wird durch eine philosophische Wissenschaft, die Logik, welche von Wesen der Wissenschaft handelt, erlangt. Die Universal-Wissenschaft, die nach Leibnitz die Aufgabe hat, die im Allgemeinen der Logik zukommt, die Elemente und Methoden der Wissenschaften zu bestimmen, muß daher

entweder mit der Logik, oder wie man diese Wissenschaft sonst nennen will, zusammenfallen, oder doch einen Theil derselben bilden. Es wird daher die ganze Auffassung und Beurtheilung der Probleme einer allgemeinen Methode von dem logischen Wissen erlangt werden müssen. Die Logik, wie sie bei uns ausgebildet ist, ist freilich wenig geeignet, über das Wesen der Wissenschaft Aufschluß zu geben, indem die eine, die formale Logik, überhaupt keine philosophische Wissenschaft ist, die andere, die spekulative, aber statt Wissenschaftslehre zu sein, etwas von dieser und etwas Metaphysik ist.

Die Logik hat bisher noch wenig Rücksicht genommen, theils auf die innere Verschiedenheit der systematischen Form, die aus verschiedenen philosophischen Voraussetzungen hervorgeht, theils auf diese Voraussetzungen selbst. In der abstrakten Weise, in der sie von der wissenschaftlichen Form aller Wissenschaften handelt, ist es ihr entgangen, daß diese Form mit ihrem Inhalte und mit metaphysischen Voraussetzungen genau zusammenhängt, und daß demnach nicht jeder Inhalt dieselbe Form überwerfen kann, und nicht aus jeder metaphysischen Voraussetzung und psychologischen Ansicht dieselbe wissenschaftliche Methode sich ergiebt. In dieser Beziehung ist der Gedanke einer für alle Wissenschaften gleichen Methode ein interessantes Problem, da er auf den innern Zusammenhang hinweis't, in dem die (logische) Form des Wissens mit den metaphysischen Voraussetzungen über den Inhalt desselben und mit der psychologischen Erklärung des Erkennens steht. Um daher in das Wesen einer Methode einzudringen, ist es nothwendig, die drei Stücke, die die systematische Form erklären, einzeln zu betrachten. Diese Elemente sind theils die psychologische Erklärung der Erkenntniß, theils die metaphysischen Voraussetzungen über die Dinge, theils die innere Gesetzmäßigkeit der Methode selbst, die durch jene beiden Elemente bedingt wird. Es sollen nun zuerst diese Bedingungen der Methode angegeben und nachgewiesen werden, in welchem Zusammenhang sie mit einander stehen und wie sie die innere Gesetzmäßigkeit der Methode begründen.

Die Vorstellung vom wissenschaftlichen Systeme bedingt den

Begriff der Methode. Ein System besteht aus einfachen Gedanken, Begriffen und Urtheilen, und aus deren Verbindung, die methodisch hervorgebracht werden soll. Die Methode ist selbst das Mittel zur Erzeugung des Systemes, in dem sie als Moment aufbewahrt wird. Eine Verschiedenheit der Systeme wird durch die Vorstellung von der Art und Weise der Erzeugung und Verbindung der Begriffe bedingt. Durch die Methode sollen die Begriffe einerseits mit einander verbunden werden, andrerseits aber soll sie die Begriffe selbst hervorbringen. Diese methodische Bildung und Verbindung der Begriffe, deren nach verschiedenen Theorieen gedacht werden, aus denen verschiedene systematische Formen sich ergeben.

Das Wesen einer Generationstheorie ist durch die Vorstellung von der Materie gegeben, aus der das Erzeugte hervorgehen soll, und durch die von der Vermittlung, durch die dieses mit jener verbunden ist. Diese Vorstellung kann eine dreifache sein. Die Begriffe, um deren Entstehung es sich hier handelt, können entweder in der Vernunft, aus der sie hervorgehen, fertig vorgebildet enthalten sein, und die Vermittlung, durch die sie zu einem Begriffssystem verbunden werden, kann alsdann nur als ein äußerliches Thun, wodurch keine Veränderung bewirkt wird, angesehen werden, da der Vernunft das Begriffssystem ohne ihr Thun beiwohnt, wie die Entstehung der Begriffe von der Präformationstheorie gedacht wird; oder die Begriffe sind nirgends vorgebildet, und überhaupt nicht, bevor sie wirklich sind, die Materie (die Sinnlichkeit) aber, aus der sie entstehen, läßt sie auch entstehen und zu einem Begriffssystem zusammengehen, wie die Begriffsbildung nach der generatio aequivoca gedacht werden muß; oder endlich es sind die Begriffe vor ihrer Wirklichkeit möglich, aber nicht vorgebildet, und erst durch das vermittelnde Denken werden sie aus einer Vorstellungsmasse zu einem Begriffssystem, wie nach der Epigenesis dieser Vorgang erklärt werden muß. Diese verschiedenen Vorstellungen von der Begriffsbildung liegen dem wissenschaftlichen Verfahren überhaupt zu Grunde, und ergeben, verbunden mit metaphysischen Erklärungen, verschiedene Methoden der Wissenschaft.

Die andere Bedingung der systematischen Form liegt in den metaphysischen Voraussetzungen über den Gehalt des Wissens, und betrifft namentlich die über die Qualität des Seins, die im genauesten Zusammenhang mit jener psychologischen Erklärung steht. Das Sein kann seiner Quantität nach entweder mannigfaltig oder einfach sein. Wenn in allem Seienden das gleiche Wesen ist, so ist es möglich, sich die Erzeugung der Begriffe nach der generatio aequivoca vorzustellen, denn alsdann kann, da hienach alle Begriffe dem Wesen nach gleich sind, jeder Begriff in jeden andern übergehen; während, wenn die Qualität des Seins eine verschiedene ist, die Begriffsbildung entweder nach der Post- oder Präformation begriffen werden muß. Bei einer Mannigfaltigkeit qualitativ verschiedener Wesen muß die Begriffsbildung voraussetzen, daß verschiedene, mannigfaltige Anfänge derselben gegeben sind, da der Begriff einer jeden Qualität nur aus derselben gewonnen werden kann.

Aus diesen Grundlagen nun ergeben sich verschiedene wissenschaftliche Verfahrungsarten, von denen eine jede durch eine metaphysische und dieser entsprechende psychologische Erklärung bedingt wird.

Diejenige Methode der Wissenschaft, die für die wahre gehalten werden muß, und deren Nothwendigkeit hier insofern indirekt erwiesen werden wird, als gezeigt werden soll, daß die gleiche Methode für alle Wissenschaften unmöglich ist, begründet sich auf die metaphysische Voraussetzung einer Mannigfaltigkeit qualitativ verschiedener Wesen und die epigenetische Erklärungsweise der Begriffssysteme. Wenn die Wissenschaft diese Voraussetzungen hat, muß einerseits behauptet werden, daß die Methode einer jeden Wissenschaft, die Eintheilung und Organisation ihres Gegenstandes durch die Beschaffenheit des Gegenstandes gegeben wird, andrerseits, daß die Begriffsbildung durch die Vermittlung eines denkenden Subjekts aus sinnlichen Vorstellungen, die nicht gebildete, sondern nur mögliche Begriffe sind, geschehe. Die Combination dieser beiden Voraussetzungen bewirkt es also, daß die denkende Bewegung, die Vermittlung eine That des Subjekts

ist, das durch Veränderung mannigfaltig verschiedener sinnlicher Vorstellungen ein Begriffssystem erzeugt. Das Subjekt erkennt die Welt aus sinnlichen Vorstellungen, und das Werden der Begriffe ist ein Werden des Subjekts.

Die Verbindung der metaphysischen Voraussetzung, daß das Sein der Qualität nach einfach sei, mit der psychologischen Erklärung des Begriffssystems nach der generatio aequivoca, begründet die für alle Wissenschaften gleiche Methode, die von einem Urbegriffe ausgehend, das Begriffssystem durch die innere Metamorphose desselben entstehen läßt. Da die Qualität des Seins ein und dieselbe ist, so muß die Methode aller Wissenschaften dieselbe sein, und die Eintheilung und Organisation des Gegenstandes einer Wissenschaft muß durch ein Gesetz oder Schema des Denkens, schon bevor der Gegenstand gegeben ist, bestimmt sein. Weil jeder Gegenstand dieselbe Qualität hat, muß die Organisation desselben überall die gleiche sein, die im Allgemeinen im Urbegriffe enthalten ist. In dieser Methode fällt das Werden der Begriffe mit der denkenden Bewegung des Subjekts schlechthin zusammen. Da der Urbegriff sich unmittelbar in immer andere Begriffe verwandelt, so geschieht das Erkennen ohne die Vermittelung des Subjekts; und der Begriff eines Subjekts, das denkt, ist nach dieser Theorie unmöglich. Es muß vielmehr die Erkenntniß als ein Prozeß vorgestellt werden, in dem der Gedanke sich denkend einen neuen Gedanken erzeugt, so daß die Vermittlung des Subjekts hiernach als eine überflüssige Geburtshilfe angesehen werden muß. Aus diesen Bedingungen ergiebt sich also eine gleiche Methode für alle Wissenschaften, die aus sich, d. i. dem Denken, ein Begriffssystem durch ein allgemeines Gesetz (Schema) hervorbringt.

Die Präformationstheorie, welche mit der metaphysischen Voraussetzung mannigfaltiger Qualitäten des Seins sich verbindet, begründet eine Methode der Wissenschaften, die theils die Eintheilungen jeder Wissenschaft von der Beschaffenheit ihres Gegenstandes entlehnt, theils aber die Vermittlung der Erkenntniß, ähnlich wie die zuletzt angeführte Vorstellung vom wissenschaftli-

chen Verfahren negirt. Da die Begriffe vorgebildet und angeboren sind, so kann in der That von einer Entstehung der Begriffe und einer Verbindung derselben zu einem Systeme, also von einer werdenden Erkenntniß und einer Vermittlung des Denkens nur so geredet werden, wie der Atomismus überhaupt von der Veränderung als einer Einbildung handelt. Die wissenschaftliche Methode also, die aus diesen Principien hervorgeht, kann nur als ein äußeres Thun angesehen werden, das weder in dem Subjekt noch in dessen Vorstellungen, noch in den Objekten etwas verändert, sondern nur dasjenige, was schon da ist, sammelt und ordnet, combinirt und auf einander bezieht.

Es sind in diesem Versuche die verschiedenen Vorstellungen vom wissenschaftlichen Verfahren und die sich hieraus ergebenden verschiedenen wissenschaftlichen Verfahrungsarten selber aus den Combinationen der metaphysischen und psychologischen Erklärungen abgeleitet, welche für die allein möglichen und nothwendigen erklärt werden müssen. Daher können auch nur drei Vorstellungen von der Methode Statt finden. Es braucht hier deßhalb nur angedeutet zu werden, daß die Versuche, die metaphysischen und psychologischen Erklärungen auf eine andere Weise zu verbinden Widersprüche involviren, weßhalb sie nicht Grundlagen wissenschaftlicher Verfahrungsarten sein können.

Für unsere Absicht, die Möglichkeit einer für alle Wissenschaften gleichen Methode zu ergründen, interessiren uns von den drei verschiedenen Combinationen vornämlich die beiden zuletzt angeführten, da es ersichtlich ist, daß nach der ersten Vorstellungsweise die Methode einer jeden Wissenschaft sich nach der Natur und dem Gegenstande der Wissenschaft richten und deßhalb eine für verschiedene Wissenschaften verschiedene Methode gelehrt werden muß.

(Der Schluß folgt im nächsten Hefte)

Die Hegel'sche Psychologie

und

die Exner'sche Kritik.

Von

Prof. Dr. Ch. H. Weiße.

Die Psychologie der Hegel'schen Schule, beurtheilt von Dr. F. Exner, ord. Prof. d. Philos. an der k. k. Universität zu Prag. Leipzig, F. Fleischer. 1842. Zweites Heft. Die Erwiederungen der Herrn K. Rosenkranz und J. E. Erdmann. Ebendas. 1844.

Wenn es in jedem Fall für eine ausgemachte Wahrheit gelten könnte, daß der Ausgang eines einzelnen Treffens für den Feldzug, in welchem das Treffen geliefert wird, oder daß der Ausgang eines Feldzugs für den Krieg entscheidend ist: so würde man nach Lesung der vorliegenden Schrift den Angelegenheiten der Hegel'schen Philosophie und aller Philosophie, welche in den Principien oder in der Methode mit der Hegel'schen in irgend einer Berührung steht, ein sehr ungünstiges Augurium stellen müssen. Denn daß in den beiden Treffen, welche in dieser Schrift jener Philosophie geliefert werden, indem nicht zwar sie selbst in allen ihren Streitkräften, aber doch ein abgesondertes Detachement dieser Streitkräfte mit der unverkennbaren Absicht und Aussicht, damit dem Kern des Heeres selbst den empfindlichsten Schlag zu versetzen, angegriffen wird, der Verfasser siegreich geblieben ist, dieß wird ihm wohl so leicht von keinem unbetheiligten Zuschauer des Kampfes bestritten werden. Hätte man nach dem ersten dieser Treffen allenfalls darüber im Zweifel bleiben können, da es nach

dieser allerdings dem Feinde noch einmal gelang, die Reste seiner geschlagenen Truppen zu einer neuen Begegnung zusammenzuziehen: so ist der abermalige Sieg, welchen der Verf. in seinem zweiten Heft über diese durch allerhand Nachzügler ergänzten und verstärkten Reste davon getragen hat, ein so vollständiger, daß wohl Niemand, der nicht etwa vor dem Anschein Furcht trägt, sich selbst zugleich mit dem unmittelbaren Gegner als geschlagen zu bekennen, ihn in Abrede zu stellen wagen wird.

Um ohne Bild zu sprechen: der Verf. hat schon in der Wahl des Gegenstandes, gegen den er seinen Angriff zunächst richtete, einen ungemein glücklichen polemischen Takt bewährt. Zwar sind wir weit entfernt, alle die Vorwürfe gerecht zu finden, die er gegen die Verfasser der von ihm besprochenen psychologischen Schriften (die Herrn Erdmann, Michelet und Rosenkranz) theils ausdrücklich erhebt, theils als nothwendige Folgerungen aus dem von ihm ausgeführten Tadel im Hintergrunde zeigt. Aber wir können doch nicht umhin, schon dieß seiner Polemik als ein Verdienst anzurechnen, daß sie sich gegen einen Punkt des Systems gerichtet hat, den auch gerechtere Beurtheiler des Systemes, als Er es ist, als einen solchen, welcher mehr, als manche andere, dessen Schwächen zu Tage bringt, anzuerkennen keinen Anstand nehmen dürfen. Derselbe glückliche Tact hat ihn abgehalten, unmittelbar gegen den Urheber des Systemes anzukämpfen. Er spricht es zwar nicht aus, er hat es sich vielleicht nicht einmal zum Bewußtsein gebracht; aber dem aufmerksamen Leser wird es nicht entgehen, daß gerade die Art der Polemik, welche er übt, eine ganz andere Berechtigung gegen die Anhänger des Systems hat und in jedem ähnlichen Falle haben würde, als gegen dessen Urheber. An dem Urheber eines Systems ziemt es sich, wenn man ihn bekämpfen will, allenthalben gerades Weges auf die letzten Gründe und Motive seines Thuns loszugehen, ihn nicht in seinen Folgerungen, sondern in seinen Principien zu bestreiten. Gegen die Anhänger ist ein anderes Verfahren erlaubt, und nicht nur erlaubt, sondern es würde selbst weder von Geschicklichkeit, noch von Redlichkeit zeigen, wenn man gegen sie in derselben

Weise, wie gegen den Meister, verfahren wollte. Sie haben recht eigentlich für das System, so wie es sich als System geltend macht, für die Lehre in dem ganzen Umfange der Folgerungen, die zum großen Theil eben erst durch sie aus ihr gezogen werden, einzustehen. Auf ihnen ruht eine Verantwortlichkeit ähnlicher Art, wie in verfassungsmäßig durchgebildeten Staaten auf den Dienern der Krone, die ihrerseits von Verantwortung frei, oder nur vor Gott und der Weltgeschichte verantwortlich ist. Die Ausstellungen, welche der Verf. gegen die drei psychologischen Werke von Anhängern des berühmten Denkers macht, treffen allerdings zum gar nicht geringen Theile den Meister selbst, dessen Sätze hin und wieder fast selbst nach ihrem wörtlichen Ausdruck sich in jenen Schriften wiederholt finden. Dabei aber haben diese Ausstellungen lange nicht das Ansehen von Schulmeisterei und Kleinlichkeit, welches sie haben würden, wenn sie gegen des Meisters eigene Darstellung in der „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften," oder auch (aus welchem Werke manche derselben zuletzt geschöpft sind) in der „Phänomonologie des Geistes" gerichtet wären. Dieß wird denjenigen nicht befremden, der da bedenkt, wie ganz etwas Anderes es ist, aus neu aufgefundenen speculativen Principien heraus in der großartigen Weise, wie in den genannten beiden Werken geschehen ist, das Ganze einer Weltansicht und Weltwissenschaft zu entwerfen, etwas Anderes, als Schüler und Anhänger, von gegebenen Voraussetzungen aus, welche zu jenen Principien sich ihrerseits nur als Folgerungen verhalten, ohne erneute Prüfung der Principien eine besondere, dort nur in ihren Grundlinien schematisirte Wissenschaft auszuführen. So verschieden die Unternehmungen selbst, so verschieden muß auch der Maaßstab sein, der zum Behufe wissenschaftlicher Kritik an sie gelegt wird. Die indirecten Folgerungen freilich, die von einer gegen ein Unternehmen der letztern Art geübten Kritik auf die Erfolge jenes größern Unternehmens, unter dessen Aegide das letztere vollbracht worden ist, gezogen werden mögen, wird freilich auch jenes entweder überhaupt nicht, oder nur durch eine Antikritik, die irgendwie mit dem Versuche einer Recon-

struction des Systemes wird verbunden sein müssen, von sich ablehnen können.

Wir nun sind, wie man bereits aus dem Gesagten abnehmen wird, nicht gesonnen, uns der von dem Verf. beurtheilten Schriften gegen ihn anzunehmen, wenn wir auch, wie gleichfalls schon angedeutet, der Meinung sind, daß der so scharf und schonungslos gegen sie ausgesprochene Tadel manche Milderung erleiden wird, sobald man den philosophischen Standpunkt, von welchem sie ihre Principien entnommen haben, gerechter zu würdigen gelernt hat, als es offenbar im Sinne und im Vermögen des Verf. liegt. Milderung nur, keineswegs wirkliche Erledigung; wir erkennen vielmehr in allen Hauptpunkten die Kritik für eben so objectiv treffend, wie sie in subjectiver Hinsicht sich jedem unbefangenen Gefühl als eine durchaus gerade und ehrliche, aus der vollkommensten bona fides und einem rein sachlichen Interesse hervorgegangene kund gibt, und der Verf. in allen diesen Beziehungen, namentlich über denjenigen seiner Gegner, mit welchem der Streit im zweiten Heft, nicht durch seine, des Verf.'s, Schuld am meisten ein persönlicher geworden ist, eine unbestreitbar moralische Ueberlegenheit behauptet. Daß die Hegel'sche Psychologie, in der Gestalt, wie sie, als diejenige Disciplin, welche vom „subjectiven Geiste" handeln soll, zuerst durch die „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften" zu einem integrirenden Theile des Systemes erhoben, und dann in diesem Sinne, mit fast unveränderter Beibehaltung des dort vorgezeichneten Schemas, in den drei vom Verf. beurtheilten Werken zum Gegenstande einer weitern Ausführung gemacht worden, ein durchaus unhaltbares Gebilde ist: dieß hat der Verf. für den gesunden Menschenverstand, an welchen er seine Darstellung richtet, bewiesen. Eine Berufung von dem Forum dieses gesunden Verstandes, welches in Dingen dieser Art freilich nicht das höchste, aber doch ohne Zweifel wohl ein solches ist, mit dessen Ausspruch sich kein höheres in Widerspruch setzen darf, auf das speculative Forum, wird den Gegnern nichts helfen; wenigstens so lange nicht, als in diesem höhern Forum eine solche Speculation zu Gericht sitzt, welche die

unantastbaren Rechte der unbefangenen natürlichen Vernunft nicht ganz ungescheut mit Füßen zu treten wagt. Vorzüglich gelungen ist dem Verf. der Beweis, daß das Princip, in welches die beurtheilten Schriften ihrerseits die Wissenschaftlichkeit ihres Inhalts setzen, die dialektische Methode, von ihnen auf eine Weise gehandhabt wird, welche der prätendirten Wissenschaftlichkeit nur einen schnöden Hohn spricht, indem sie die Ordnung der Begriffe, welche entweder diese Wissenschaftlichkeit selbst vorstellen, oder wenigstens mit ihr in engster Beziehung stehen soll, zum Theil ganz unverholen als das Spiel einer gehaltleeren Willkühr erscheinen läßt. — Es mag seinerseits „unschuldig" gemeint sein, wenn es Herr Rosenkranz, mit reiner Berufung auf Hegel, als erlaubt in Anspruch nimmt, die triadische Gliederung des „absoluten Begriffs," da, wo das absolute Verständniß dieses Begriffes ausgeht, durch „unschuldige Triaden" zu ergänzen. Aber wer sich in einem Zusammenhange, der doch sonst nicht aufhört, auf den vollen Ernst der Wissenschaft Anspruch zu machen, dergleichen unschuldige Spiele verstattet, ein Solcher darf sich nicht beklagen, wenn in seinen Lesern der Argwohn rege wird, daß zuletzt wohl gar jener ganze vermeintliche Ernst auf ein solches Spiel oder Kurzweil hinauskommen möchte. Am Sonderbarsten nimmt sich solches kurzweilige Verfahren aus, wenn man es mit der Ernsthaftigkeit zusammenhält, mit welcher der eben genannte Schriftsteller in der Vorrede seines Buches darauf dringt, daß auch diejenigen, welche von der Nothwendigkeit eines Fortschritts der Philosophie über Hegel hinaus überzeugt sind, fürerst sich doch nur innerhalb der Gränzen, welche durch Hegel der Speculation gesteckt sind, halten, und der weiteren Ausführung des von Hegel Entworfenen oder Begonnenen befleißigen sollen. Das Schlagwort, daß nur dieß jetzt an der Zeit sei, nur auf diesem Wege wirkliche Fortschritte, falls es dereinst auch im Großen dazu kommen sollte, vorbereitet und ermöglicht werden können, mag freilich ein bequemer Trost für diejenigen sein, welche solcher Wendungen bedürfen, um dadurch das geheime Bewußtsein über die Vergeblichkeit ihres Thuns zu beschwichtigen!

So bereitwillig wir nun das Verdienst anerkennen, welches in der gelungenen Polemik gegen eine Reihe von Arbeiten liegt, von denen auch wir die Ueberzeugung hegen, nicht nur, daß sie der Wissenschaft keinen Gewinn gebracht haben, sondern auch, daß sie von Gesichtspunkten aus unternommen sind, welche durch die Leichtfertigkeit des Verfahrens, zu der sie verleiten, dem Ernst der wissenschaftlichen Gesinnung Gefahr bringen: so finden wir uns doch veranlaßt, zwischen diesem thatsächlichen Verdienst und der Intention des Verf., insofern dieselbe zugleich auf ein Positives gerichtet ist, zu unterscheiden. Mit dieser Intention hängen die Consequenzen, welche er von den Ergebnissen der an jenen psychologischen Werken geübten Kritik auf das System überhaupt, auf dessen Principien und Methode zieht oder offenbar gezogen wissen will, auf das Engste zusammen, und es ist zu wünschen, daß man sich diesen Zusammenhang zum Bewußtsein bringe, damit man sich nicht durch den Beifall, den man jener Kritik nicht versagen kann, zu einer übereilten Einstimmung in die Consequenzen verleiten lasse. Wir machen zuvörderst auf folgenden Umstand aufmerksam. Man könnte nach dem, was wir über das Verhältniß des Verf. zu seinen Gegnern, und zu der Sache, die er bekämpft, im Allgemeinen bemerkten, die Vermuthung fassen, daß der Verf., dessen Absicht, wie wir sahen, allerdings gegen die Hegel'sche Philosophie überhaupt, und nicht blos gegen einen Theil derselben gerichtet ist, nur zufällig auf diese psychologischen Arbeiten von Jüngern jener Philosophie gestoßen sei, und dadurch, daß er sie auswählte, um an ihnen die Gebrechen des Systems überhaupt zu Tage zu bringen, sich zu ihrem Inhalte in kein näheres Verhältniß gestellt habe, als zu dem Inhalte des übrigen Systemes. Ob nun dieß sich factisch so verhalte, ob der Verf. für seine Person an der Psychologie kein näheres Interesse nimmt, als an der übrigen Philosophie, und ganz eben so bereit sein würde, an jedem beliebigen andern Beispiel den polemischen Gegensatz durchzuführen, können wir dahin gestellt sein lassen. Dieß jedoch ist nicht zu übersehen, daß er einen nicht unbeträchtlichen Theil der Vortheile, die er über seine Gegner behauptet,

einer die Beschaffenheit jenes nächsten Gegenstandes seiner kritischen Verhandlung betreffenden Voraussetzung verdankt, welche er von seinem Standpunkt aus als etwas sich von selbst Verstehendes betrachten durfte, welche aber auch als ein von den Gegnern ihm von vorn herein Zugegebenes zu betrachten, die Letzteren ihm durch ihr Thun das Recht gegeben hatten. Es ist die Voraussetzung, daß die Lehre von der menschlichen Seele in dem Umfange und innerhalb der Gränzen über die, so scheint es, zwischen dem Verf. und seinen Gegnern kein Streit ist, in der That die Bestimmung habe, eine selbstständige, in sich einige und gegen die andern, in gewisser Weise wenigstens, abgeschlossene Disciplin auszumachen. Wer einen tiefern Blick in das Getriebe des vor uns liegenden kritischen Kunstwerks gethan hat, dem wird es nicht entgehen, wie das Räderwerk desselben entweder durchgehends oder zum guten Theile durch den Druck einer Feder in Bewegung gesetzt wird, welche sich in der, nicht eben mit besondern Worten ausgesprochenen, wohl aber als von selbst sich verstehend, überall stillschweigend vorausgesetzten Forderung verbirgt, daß die Thatsachen des menschlichen Seelen- und Geisteslebens, als unter sich ein wissenschaftliches Gebiet ausmachend, in unmittelbarem Zusammenhange unter einander und abgetrennt von andern Gegenständen der Wissenschaft ihre philosophische Erörterung und Erklärung finden müssen. Für den Verf. ist diese Forderung eine von selbst sich verstehende, denn die philosophische Lehre, zu der er sich bekennt, die Herbart'sche, nimmt bekanntlich die Seele für ein einfaches Wesen und setzt die Aufgabe ihrer wissenschaftlichen Betrachtung ausschließlich in die Zergliederung des Mechanismus der Vorstellungen, auf welchen nach ihr alles Seelenleben, d. h. alles innere Geschehen in der Seele sich zurückführt. Wenn dagegen die Psychologen der Hegel'schen Schule auch ihrerseits die Voraussetzung, nicht blos einer erscheinenden, sondern einer an sich seienden Einheit des menschlichen Seelenlebens unangetastet lassen, und, ohne es selbst gewahr zu werden, sich auf diese Voraussetzung hin, der seit der Wolff'schen Philosophie aufgekommenen Gewohnheit fügen, die Seelenlehre

als eine geschlossene Disciplin zu behandeln, so ist dieß für ihren philosophischen Standpunkt eine petitio principii, von der man sich gar nicht zu verwundern hätte, wenn es sich finden sollte, daß sie sich an der Beschaffenheit der Werke, welche der Ausführung dieser angeblichen Disciplin gewidmet sind, auf empfindliche Weise gerochen hat.

Eine kurze Ausführung des, vielleicht parador klingenden Satzes, den wir hier ausgesprochen, wird uns den bequemsten Anknüpfpunkt gewähren, beiden Parteien gegenüber, die sich hier einander bekämpfen, die Gesichtspunkte in Anregung zu bringen, welche diesen Streit zu einem vielleicht auch für die positive Fortbildung der Wissenschaft fruchtbaren, werden machen können. — Ich nannte die Voraussetzung, von der aus die Gegner des Verf. ähnlich, wie er selbst, zu der Beiden gemeinschaftlichen Vorstellung von der Psychologie als einer besondern philosophischen Wissenschaft gekommen sind, eine für ihren, der Gegner, Standpunkt unberechtigte, eine petitio principii. Um diesen Ausdruck zu vertreten, muß ich allerdings darauf dringen, daß der Begriff dieses „Standpunktes" und der philosophischen Principien, welche das characteristische Moment desselben bilden, nicht allzu eng gefaßt, nicht gleich von vorn herein durch Aufnahme alles dessen, was bei den Verfassern der vorliegenden Werke und vielleicht auch bei ihrem philosophischen Meister subjective Voraussetzung ist, unter seine wesentlichen Merkmale, verunreinigt werde. Dieß mit Nachdruck hervorzuheben, ist um so mehr Grund, als unser Verf., (Heft II. S. 33) die für seine polemischen Zwecke wohl überaus bequeme, aber in seiner eigenen Ueberzeugung schwerlich durch etwas Anderes, als durch die von ihm selbst doch als so zweideutig erkannten äußern Erfolge des Hegel'schen Systemes begründete Meinung ausspricht, daß dieses System, in der Gestalt, wie es vorliegt, „leicht jedes andere, auf demselben Grunde errichtete, als eine wenig bedeutende Spielart überflüssig machen dürfte." Es wird indeß wohl kaum einer Appellation an die von uns bereitwillig anerkannte Redlichkeit des Verf. bedürfen, um ihn über den Leichtsinn dieser Voraussetzung wenigstens in so weit zur

Selbstbesinnung zu bringen, daß wir, wenn wir hier seinen Gegnern eine Unangemessenheit ihres Verfahrens gegen ihr wissenschaftliches Princip nachweisen, nicht eben damit nothwendig zugleich gegen ihn zu streiten glauben dürfen. Eine andere Frage ist es, ob nicht die Untersuchung selbst über die wahre Beschaffenheit und über die richtigen Consequenzen des gegnerischen Princips uns mit den Ansichten, welche unser Verf. über dasselbe gefaßt, eben so, wie mit der Behandlungsweise, welche es von Seiten seiner Gegner erfahren hat, in Conflict bringen wird.

Wir glauben nämlich auch in dieser Untersuchung auf die metaphysischen Grundfragen aller Speculation zurückkommen zu müssen, welche der Verf. an der oben angeführten Stelle in einer kurzen Anmerkung in persönlichem Bezug auf den Ref., und auf eine Anzeige, welche derselbe von des Verf. Schrift „über Nominalismus und Realismus" (Berliner Jahrb. 1843. N. 48—50) gegeben hatte, nochmals, aber auf sehr unbefriedigende Weise zur Sprache bringt. Worauf denn gründet sich die unserm Verf. mit seinen Gegnern gemeinschaftliche Voraussetzung der Psychologie als einer besondern Disciplin, als einer in sich einigen und abgegränzten philosophischen Wissenschaft? Worauf gründet sie sich eben als eine Beiden, die doch im Princip so weit von einander abgehen, gemeinschaftliche, von Beiden ohne besondere Rücksicht auf die beiderseitigen Principien, ohne eine besondere Untersuchung der Frage, ob auch die Aufgabe, welche diese Disciplin zu lösen unternehmen soll, richtig gestellt sei, hingenommene? Sie kann sich, so betrachtet, offenbar nur auf eine anderweite Voraussetzung begründen, welche über die Beschaffenheit des Gegenstandes dieser Disciplin der gemeine, außerwissenschaftliche Verstand, und nicht erst die Wissenschaft macht. Denn wo die Arbeit der Wissenschaft anhebt, da heben auch für den Verf. und seine Gegner die Differenzen an, und es giebt hier nichts Gemeinschaftliches mehr. Für unsern Verf. ist diese Voraussetzung, die sachliche, gegenständliche, die ihrerseits wieder der Grund jener formalen Voraussetzung ist, allerdings zugleich eine wissenschaftliche. Sie ist von ihm nicht in besonderer Bezie-

hung auf Psychologie, sondern auf Philosophie überhaupt in der, a. a. O. S. 32 von ihm gemachten Bemerkung ausgesprochen: „nicht der Begriff des Seins einfacher Wesen, sondern einfache Wesen in Unabhängigkeit von allen Relationen seien bei Herbart die letzten Voraussetzungen der Erscheinungswelt." Es ist zwar diese Aeußerung, wie gesagt, von ihm nicht in besonderem Bezug auf Psychologie gethan, sie hat vielmehr doch den allgemeinen Zweck, die Herbart'sche Philosophie gegen die Bemerkung des Ref. zu vertheidigen, daß sie, wie aller sogenannte Nominalismus, im Grunde nur ein verkappter Realismus sei. Indeß, die Anwendung auf Psychologie ist leicht gemacht. Wenn der Verf. von seiner Psychologie überhaupt aussagt, daß ihr das Dasein einfacher Wesen nicht für eine begriffliche Voraussetzung ihrer selbst, der Philosophie als solcher, sondern für eine sachliche Voraussetzung der Erscheinungswelt gilt, so wird er von der Psychologie nicht in Abrede stellen, daß der Grund, sie als eine besondere Wissenschaft zu behandeln, in der Art und Weise liegt, wie im Gebiete des Seelenlebens das Dasein einfacher Wesen für denselben Verstand, die anderwärts solches Dasein eben nur voraussetzt, sich als ein Gegenstand unmittelbarer Erfahrung gelten macht, als eine Erscheinungsthatsache, die man nur zu ergreifen braucht, um das Princip ihrer wissenschaftlichen Erklärung und Entwickelung, welches anderwärts erst mühsam hinter den Erscheinungen hervorgezogen werden muß, sogleich mit zu ergreifen. So verhält es sich offenbar bei Herbart. Die Psychologie ist ihm dadurch eine besondere von der Metaphysik, mit der sich ihre Aufgabe zunächst berührt, abgetrennte Wissenschaft, daß sie nicht, wie diese, auf einer einfachen, sondern auf einer doppelten Voraussetzung beruht, auf der Voraussetzung, nicht blos, daß es einfache Wesen giebt, aus deren Relationen die erscheinende Wirklichkeit hervorgeht, sondern zugleich, daß die Seele ein solches „einfaches Wesen" ist. Es liegt uns nun ob, zu zeigen, einestheils, daß dieses Verfahren, in Folge dessen die Psychologie als eine solche Wissenschaft behandelt wird, bei Herbart, und mithin auch bei unserem Verf., die ihnen Beiden gemein-

wirklich zu sein, wofür jene Philosophie ihn ausgiebt, auch seinerseits mit apriorischen Voraussetzungen über die Natur des Seins, dessen erfahrungsmäßigen Grund er bezeichnen will, behaftet ist. Der Verf. hat diesen Einwand auf eine Weise zu beantworten versucht, aus welcher deutlich erhellt, daß er ihn nicht verstanden hat. „Wäre sein (Herbarts) System", — diese Worte läßt er auf die bereits angeführten folgen — „darum Realismus, weil er einen Begriff seines absoluten Prius hat, so gäbe es keinen Streit zwischen Nominalismus und Realismus, denn Jeder muß, was er denkt, in Begriffen denken." Das ist es ja gerade, was Ref. erinnert hatte. Ref. hatte den Streit des Nominalismus gegen den Realismus für einen auf leerer Einbildung beruhenden, und den Nominalismus selbst für einen bloßen Doppelgänger des Realismus erklärt, aus dem Grunde, weil die realistische Unterschiebung des Begriffs für das Sein, die Voraussetzung, daß seinen Begriffen, eben weil sie Begriffe sind, eine Realität, die sich mit ihnen wechselsweise deckt, entsprechen müsse, auch die seinige ist. Der Nominalismus, so hatte Ref. weiter bemerkt, unterscheidet sich von dem Realismus nur durch die Kritiklosigkeit, mit welcher er aus der in der Tiefe unseres Geistes verborgen liegenden Masse der reinen Denkbegriffe irgend einen oder einige, ohne sich ihrer Natur, und noch weniger der übrigen Denkbegriffe bewußt zu werden, auf's Gerathewohl herausgreift, und sich dann einbildet, sie durch die Erfahrung, auf deren Welt er sie in dieser unkritischen Weise anwendet, neu gewonnen zu haben. Dieß, machten wir bereits dort bemerklich und müssen es hier, zum Behuf einer Würdigung der psychologischen Grundvoraussetzungen der vorliegenden Schrift, nochmals hervorheben, ist der Fall mit den Kategorieen, aus denen, versteht sich ohne es zu wissen oder zu beabsichtigen, Herbart seinen Begriff der „einfachen Wesen" gebildet hat. Es war uns nicht eingefallen, zu behaupten, daß Herbart diesen Begriff als Begriff zur Voraussetzung der Erscheinungswelt habe machen wollen. Wir wußten es so gut, wie wir jetzt es wissen, nachdem der Verf. uns darüber zu belehren für nöthig erachtet hat, daß nicht der Begriff

der einfachen Wesen, sondern die einfachen Wesen selbst die Voraussetzung der Erscheinungswelt bilden sollen. Aber eben dieß wußten wir und wissen wir auch jetzt uns berechtigt, ihm als Kritiklosigkeit, oder vielmehr, da es sich hier zunächst nicht um die Beurtheilung, sondern einfach nur um das Bewußtsein des Elementes handelt, aus dem er seine Begriffe bildet, als Mangel an eigentlicher, d. h. nach dem von Kant dafür ausgeprägten characteristischen, nicht der Vergessenheit zu übergebenden Ausdruck, an transscendentaler Speculation anzurechnen, daß er den Begriff dieser Wesen, ohne alles Zuthun aprioriſcher Begriffsbestimmungen, aus der durch rein formales, äußerlich bleibendes Denken aus der zur Widerspruchslosigkeit hinausgearbeiteten Erfahrung entnommen zu haben in der Meinung stehen konnte. Als ob es möglich wäre, den Inhalt unserer Vorstellungen, die jedoch, auch nach Herbart, zunächst ein blos subjectives Geschehen in unserer Seele sind, auf ein Sein außer uns zu beziehen, ohne durch eine andere Seelenkraft von diesem Sein einen Begriff zu haben, der als solcher nicht selbst blos Vorstellung, oder ein aus Vorstellungen, die, was sie sind, subjective Seelenzustände, in alle Ewigkeit, so lange nichts Höheres hinzutritt, bleiben müssen, Erwachsendes ist! Als ob es möglich wäre, an dieses als außer uns bestehend gedachte Sein die Forderung der Widerspruchslosigkeit zu bringen, ohne durch weitere Voraussetzungen über die Beschaffenheit dieses Seins, die gleichfalls nicht in der Vorstellung begründet sein können, da in dieser ja vielmehr der Widerspruch als solcher, das sich selbst widersprechende Dasein, seinen Sitz hat, dazu hingedrängt worden zu sein! Der Realismus, obgleich auch er den Fehler begeht, die Kategorieen, in denen die nothwendige Voraussetzung alles Denkens, und mit dem Denken zugleich des Seins enthalten ist, an gewissen Stellen seines Gedankenganges mit dem Seienden selbst, dessen Voraussetzung sie eben nur bilden sollen, zu verwechseln, macht sich doch nicht jener Gedankenlosigkeit schuldig, sie, diese Kategorieen, für etwas dem denkenden Geiste zugleich mit dem Inhalte seiner sinnlichen Vorstellungen von Außen gekomme-

nes zu nehmen. Er steht daher, auch wenn er in jener Einseitigkeit beharrt, durch die er eben als Realismus im scholastischen Sinne bezeichnet wird, entschieden über dem Nominalismus; und dieser kann sich, eben um dieser Gedankenlosigkeit willen, durch die er sich ganz auf das Niveau des gemeinen Verstandes setzt, ihm gegenüber unter keiner Bedingung als eigentliche, ebenbürtige Speculation behaupten. Am wenigsten kann solches der Nominalismus in neuerer Zeit der Aufgabe gegenüber, welche der modernen Speculation unwiderruflich durch Kant's Vernunftkritik bezeichnet worden ist. Hier tritt er vielmehr ganz in die Stellung ein, welche der Urheber dieser neuen Gesammt-Epoche der philosophischen Speculation als Dogmatismus bezeichnet hat; und nur eine gründliche Unkenntniß der eigentlichen Tendenzen und des wahren Charakters der von Kant unternommenen Reform der Philosophie läßt es als erklärlich erscheinen, wenn man hin und wieder Herbart als denjenigen von Kant's Nachfolgern, der in seinem Sinne sein Werk fortsetzt, hat bezeichnen wollen *).

*) Ref. darf sich, was das hier berührte Verhältniß der Herbart'schen Philosophie zur Kant'schen betrifft, auf einen frühern Artikel dieser Zeitschrift berufen, die Beurtheilung der Werke von Trendelenburg und Lotze, Bd. IX. S. 264. f. — Wie gänzlich fremd übrigens auch Hrn. Exner der wahre Sinn von Kant's Vernunftkritik geblieben ist, dieß erhellt deutlich aus seiner Aeußerung S. 53: „bei Kant seien die Kategorieen ein Prius nur des Erkennens, nicht des Denkens." Das kann offenbar nur so viel heißen sollen: das Denken erzeuge diese Kategorieen erst, um sie sodann zum Prius des Erkennens zu machen, d. h. als Form des Erkennens zu benutzen. Der Verf. hat vergessen, wie eben dieß, daß die Kategorieen nur ein Erzeugniß, ein Machwerk des Denkens, oder, was gleichviel, des reflectirenden Verstandes seien, die Behauptung des Locke'schen Empirismus war, welchen Kant durch seine Kritik gerade niederlegen wollte. Daß es, wenn die Kategorieen das Prius auch des Denkens sein sollen, „Gedanken vor dem Denken" geben würde, mag einer nominalistischen Denkweise, wie des Verf.'s, immerhin als ein Widerspruch erscheinen; aber der Verf. wird sich wohl entschließen müssen, diesen angeblichen Widerspruch, mit dessen Nachweisung er den Ref. ad absurdum führen zu können meint, auch Kant aufzubürden. Auch bei Kant sind die Kategorieen, als potentielle Gedanken, d. h. als die Potenz oder Möglichkeit des Denkens, das Prius des

Die „einfachen Wesen," welche unser Verf. uns als die „letzte Voraussetzung der Erscheinungswelt" bezeichnet, sind also bei Herbart recht eigentlich eine Hypothese; eine Hypothese in dem Sinne, wie die empirische Physik dergleichen ersinnt, um sich damit die Möglichkeit einer mathematischen Bearbeitung der Naturerscheinungen zu eröffnen, wie aber nach Platon die Eigenthümlichkeit der Philosophie, und die dialektische Methode in der Philosophie eben darin besteht, keine Hypothese zu haben, sondern alle Hypothesen aufhebend, zu dem wahren Princip der Erkenntniß hindurchzudringen**). Die Psychologie, — um jetzt von ihr insbesondere zu sprechen, — unterscheidet sich von der übrigen theoretischen Philosophie auch dadurch, daß sie zu dieser ersten Hypothese von den einfachen Wesen, und (was wir sogleich als in derselben mitgesetzt betrachten können) von deren Störungen und Selbsterhaltungen, noch eine zweite Hypothese hinzubringt, und zwar eine solche, von der sich jeder Schärferblickende sagen muß, wenn auch die Herbart'sche Philosophie es auf das Sorgfältigste zu bemänteln strebt, daß sie mit jener ersten ursprünglich nicht das Mindeste gemein hat, sondern auf rein äußerliche Weise an sie geknüpft wird. Während nämlich in der Metaphysik die äußere Erscheinungswelt einfach nur aus dem Wechselspiel der Störungen und Selbsterhaltungen abgeleitet wird, welches zwischen den verschiedenen einfachen Wesen stattfinden soll: so kommt in der Psychologie, um die innere Erscheinung des Seelenlebens zu erklären, noch die Hypothese eines zweiten Wechselspieles hinzu, welches in der Seele, als einem jener „einfachen Wesen," zwischen den verschiedenen Selbsterhaltungen, — als solche nämlich gelten bekanntlich dort die „Vorstellungen," — unter einander angenommen wird. Diese

---

actualen Denkens; und wenn freilich bei Herbart eben dieß als ein fehlerhafter Widerspruch gilt, die Potenz dem Actus, die Möglichkeit der Wirklichkeit vorangehen zu lassen: so ist es wenigstens vergebliche Mühe, diesen Widerspruch aus Kant herausexegisiren zu wollen.

**) Plat. de Rep. VII., p. 533.

Ergänzung der ursprünglichen Voraussetzungen des Systems durch neu hinzugenommene, zum Behuf der Erklärung eines besondern Erscheinungsgebietes, kann von dem einmal eingenommenen Standpunkt aus als eine ganz erlaubte, unschuldige Maaßregel erscheinen; eine etwas näher eingehende Betrachtung zeigt indeß, daß sie nichts weniger ist, als dieß, daß vielmehr durch sie die ursprünglichen Voraussetzungen geradezu zerstört werden. Wenn die Hypothese von den Störungen und Selbsterhaltungen einen verständigen Sinn haben soll, so kann es nur dieser sein, daß durch sie der Annahme einer innern Vielheit von Daseinsbestimmungen in dem einfachen Wesen, welche bekanntlich von dieser Philosophie als ein Widerspruch perhorrescirt wird, ausgewichen werden soll. Mit welchem Erfolge die Hypothese dieses Ergebniß anstrebt, darum brauchen wir uns hier nicht zu bekümmern, da nichts klarer ist, als daß das angestrebte Ergebniß, gesetzt, es wäre durch sie erreicht, durch die psychologische Hypothese wiederum vernichtet wird. Daß nämlich die Vorstellungen, was sie ursprünglich zwar nicht sein sollen, in der Seele, nach Herbart's Ausdruck, zu Kräften werden, und als Kräfte sich gegenseitig einander im Schach halten, bekämpfen, gelegentlich auch einander durchdringen und wechselsweise steigern, auch eine die andere hervorrufen oder ins Schlepptau nehmen: durch welche ersinnliche Denkoperation könnte sich dieß, wir sagen nicht, als Folgerung aus der metaphysischen Hypothese darstellen, sondern nur in einen einigermaßen erträglichen Einklang mit derselben bringen lassen? Die „Störungen," gegen welche die Seele durch ihre Vorstellungen reagirt, sind längst vorübergegangen, wenn jenes mechanische Wechselspiel der Vorstellungen in den Gang kommt, welchen die Psychologie zu beobachten und — zu berechnen unternimmt. Mit welchem Rechte läßt sich die Vorstellung auch dann noch als ein nur von Außen ihm abgedrungener Selbsterhaltungsact des einfachen Seelenwesens betrachten, wenn der äußere Anlaß zu solchem Acte verschwunden ist? Mit welchem Rechte vorgeben, daß man dennoch keine, dem Seelenwesen an sich, oder zufolge seiner Natur inwohnende Vielheit annehme, wenn man

doch gezwungen ist, in die Natur des Seelenwesens den Grund zu setzen, weßhalb seine Selbsterhaltungen nicht zugleich mit den Störungen, denen sie entsprechen sollen, aufhören, sondern sich als selbstständige, mechanisch gegeneinander wirkende Kräfte in der Seele behaupten? Den Widerspruch meint Herbart aus der Erklärung des Seelenlebens entfernt zu haben, wenn er läugnet, daß es in der Seele eine Mehrheit von Kräften giebt, durch welche sich die Mannigfaltigkeit des innern Geschehens in ihr erklären lasse, wenn er behauptet, daß der Grund dieser erscheinenden Mannigfaltigkeit nur außerhalb, nicht innerhalb des einfachen Seelenwesens zu suchen sei, und dann in Einem Athem doch wieder jede durch die von Außen kommende Störung nur hervorgerufene, aber nicht unterhaltene Vorstellung als eine von ihrer Veranlassung völlig unabhängige Kraft in der Seele wirken läßt?! —

Ich hoffe, daß man durch diese, wenn auch kurzen Andeutungen die Behauptung hinlänglich gerechtfertigt finden wird, daß gerade der Begriff, den sie sich von der Psychologie als besonderer Disciplin gebildet hat, recht geeignet ist, die Schwäche des Princips der Herbart'schen Philosophie an den Tag zu bringen, wenn man es auch auf dem einmal von ihr eingeschlagenen Wege ganz in der Ordnung finden muß, daß sie der Psychologie eine derartige Behandlung zuwendet. Es ist sehr begreiflich, wenn gerade auf psychologischem Gebiete mehr noch, als auf manchen andern, diese Philosophie mit einem besonders starken Selbstgefühle von der strengen Wissenschaftlichkeit ihres Verfahrens auftritt, und durch dieses Selbstgefühl zu einer noch schärferen Kritik fremder Leistungen, an denen sie diese Wissenschaftlichkeit vermißt, sich aufgefordert findet. Denn kein Zweifel, wären die Grundbegriffe über das Seelenleben, von denen die Herbart'sche Philosophie ausgeht, richtig, so würde dadurch die Aussicht eröffnet dieses Erkenntnißgebiet als science exacte in einem Sinne bearbeitet, zu sehen, wie keine andere Philosophie dazu die Hoffnung zu hegen oder zu nähren wagen darf. Das Bewußtsein des Besitzes, — nicht zwar der Seelenlehre als

wirklich schon vorhandener, in ihren gesicherten Resultaten etwa der mathematischen Physik oder Chemie vergleichbaren Wissenschaft (— denn daß dahin die Psychologie auch nach Herbart's und seiner Schüler Arbeiten noch einen weiten Weg hat, können sich wohl auch diese selbst nicht verläugnen), aber doch des Begriffs, der Forderung einer in diesem Sinne exacten psychologischen Wissenschaft, ruft in den Anhängern Herbart's gegen alle andern Ansichten dieses Gebietes eine Gesinnung verwandter Art hervor (— Freunde dieser letztern werden sich vielleicht versucht finden, sie einen wissenschaftlichen Bauernstolz zu nennen), wie jene ist, welche die einseitigen Empiriker der mathematischen Schule gegen philosophische Speculation überhaupt zu hegen pflegen; und wenn auch diese Denkweise hier auf einem minder soliden Grunde beruht, so muß man doch, wenn man aufrichtig bleiben will, eingestehen, daß die Vertreter der entgegenstehenden Tendenzen durch die von ihnen begangenen Fehler hier wenigstens eben so gut, wie dort, dafür gesorgt haben, sie als eine relativ berechtigte erscheinen zu lassen. — Wer dagegen über das wahre Verhältniß der Parteien, die sich gegenwärtig in der Philosophie einander gegenüberstehen, das richtige Bewußtsein hat: ein Solcher wird nicht anstehen, auf den psychologischen Nominalismus unsers Verf. die Worte anzuwenden, welche Kant am Schlusse der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft von einer sehr verwandten, ja, wie man bei näherer Vergleichung finden wird, im Princip damit zusammenfallenden Denkweise sagt: „Da es in diesem philosophischen und kritischen Zeitalter schwerlich mit jenem Empirismus Ernst sein kann, und er vermuthlich nur zur Uebung der Urtheilskraft und, um durch den Contrast die Nothwendigkeit rationaler Principien a priori in ein helleres Licht zu setzen, aufgestellt wird: so kann man es denen doch Dank wissen, die sich mit dieser sonst eben nicht belehrenden Arbeit bemühen wollen.“

Um durch den Contrast die Nothwendigkeit rationaler Principien a priori in ein helleres Licht zu setzen! In der That, wenn die Kritik unsers Verf. bei seinen

Gegnern die Wirkung hätte, sie, da ihnen die Aufgebung ihrer Principien, ihre Vertauschung mit den bei weitem dürftigeren des Verf. doch einmal nicht zuzumuthen ist, zu einer gründlichen Selbstbesinnung über das zu bringen, was, wenn es richtig von ihnen gewürdigt und benutzt würde, ihrer Wissenschaft einen unermeßlichen Vorzug vor der des Verf. sichern würde: so wäre seine Arbeit keine verlorene, und auch seine Gegner würden sich zuletzt entschließen, ihm für die Beschämung, die er zu ihrem eigenen Besten ihnen nicht hat ersparen wollen, Dank zu wissen. — Ein Hauptgrund nämlich, welcher es neben manchen andern bisher nicht überall dazu hat kommen lassen, daß die Hegel'sche Schule die Ueberlegenheit, welche ihr Princip ihr über andere, rivalisirende Richtungen sichert, im Einzelnen, beim wirklichen Zusammenstoß mit diesen Richtungen, hat bestätigen können, ist unstreitig dieser, daß sie sich jenes Princips nicht mit hinlänglicher Deutlichkeit bewußt ist, ja daß sie gerade da, wo es gälte, dasselbe mit aller Kraft der ihm inwohnenden Wahrheit geltend zu machen, gegen das Princip mißtrauisch zu werden beginnt, und ihr Verhältniß zu ihm nicht einmal eingestehen will. Hört man es doch selbst im triumphirenden Tone als ein Lob der Hegel'schen Philosophie aussprechen, daß sie keinen Unterschied kenne zwischen einer auf dem Wege des reinen Denkens und einer auf dem Wege der Erfahrung gewonnenen Erkenntniß; daß sie aller apriorischen Speculation ein Ende gemacht! Steht damit freilich auch schon das Hegel'sche Unternehmen der „Logik" in einem seltsamen Contraste, dieser „Wissenschaft des reinen Denkens," wie sie ja von ihrem Urheber ausdrücklich genannt wird, dieses „Schattenreichs" der „grau in grau gemalten" Begriffsbestimmungen, in welchen „der Gedanke nur mit sich selbst beschäftigt ist" und die erscheinende Wirklichkeit zur Seite liegen läßt: so hat nichtsdestoweniger durch eine Folge von Mißverständnissen, denen wir hier nicht im Einzelnen nachgehen können, jenes selbstmörderische Vorurtheil gegen eine Speculation, welche den Inhalt des reinen Denkens als das, was er ist, als das Prius der Erfahrung behandelt, in Hegels Schule einen breiten Boden gefunden; so daß,

in Folge dessen sogar das jüngste Unterfangen Ludwig Feuerbach's, alle apriorischen, d. h. in der That, alle eigentlich speculativen Elemente über Bord zu werfen, und den baaren nackten Naturalismus zur Philosophie zu stempeln, nur als eine ganz natürliche Consequenz jenes von der Hegel'schen Philosophie selbst so laut gepredigten Grundsatzes erscheinen konnte. Dasselbe Vorurtheil hatte, in einer frühern Entwicklungsphase des Systems, seinen Vertretern die Hände gebunden, daß sie, als durch eine wunderliche Umkehrung des wahren Sachverhältnisses, gerade von Herbart, diesem allein unter allen selbstständigen Philosophen seit Kant hauptsächlich dem Empirismus huldigenden Denker, ihnen der Vorwurf des „Empirismus" gemacht wurde*), die rechte Wendung, sich dagegen zu vertheidigen, nicht zu finden wußten. Eben dieses Vorurtheil nun hat, wenn ich recht sehe, seinen Antheil auch an den Blößen, welche sich die Anhänger Hegels in der Bearbeitung des psychologischen Theils ihrem Lehrer gegeben haben, welche mit so viel Geschick von Herrn Exner zur Bekämpfung dieser Lehre benutzt worden sind.

Daß dem in der That so sei, wird sich am bequemsten darthun lassen an einer Stelle der Logik Hegels, in welchem der radicale Gegensatz seiner psychologischen Grundansicht zu der Herbart'schen sich deutlich ausgesprochen findet. Der möglichen, der in einer Beziehung, die freilich mit dem Gebrauche, welche Herbart in seiner Psychologie davon macht, nichts gemein hat, von Kant versuchten Anwendung des Begriffs der intensiven Größe auf den menschlichen Geist wird dort**) durch die Bemerkung begegnet: „die intensive Größe sei, als eine Kategorie des Seins, eine Bestimmung, die keine Wahrheit an sich hat, und im Begriffe vielmehr aufgehoben ist." Es leidet keinen Zweifel, daß, so ausgedrückt, dieser Satz ein Mißverständniß enthält, welches ihn zu einem völlig unwahren macht. Darin

*) In der Schrift: „Encyclopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten." Halle 1834.

**) Logik. Werke Bd. 5, S. 269.

zwar, daß dem Begriffe der intensiven Größe, und mit ihm den „Kategorieen des Seins" (d. h. dem gesammten Inhalte des ersten Theils der Logik) die „Wahrheit an sich" abgesprochen wird, möchten wir noch nichts anderes, als nur eine Nachlässigkeit des Wortgebrauchs erkennen; denn es wird ja sonst allenthalben gerade den „Kategorieen des Seins" die Wahrheit des „An sich seins" zugesprochen, und ihnen dagegen nur, zu Gunsten insbesondere der Kategorieen des „Begriffs" und der „Idee" (also des dritten Theiles der Logik) die Wahrheit des „Fürsichseins" abgesprochen. Auch darüber würde es nicht schwer fallen, sich mit Hegel zu verständigen, da es sich ja hier von einem durch ihn selbst so vielfach eingeschärften Lehrsatze handelt, daß die Bestimmung der intensiven Größe darum, weil sie „in dem Begriffe aufgehoben ist," nicht völlig als verschwunden gelten darf, daß sie vielmehr eben als aufgehoben eine gewisse Bedeutung für den Begriff und in dem Begriffe, und also auch für den Geist und in dem Geiste behalten muß. Allein neben diesen leichtern Uebelständen, die, wie gesagt, auf Rechnung nur einer Nachlässigkeit, oder auch einer Schwerfälligkeit des Vortrags kommen möge, blickt durch die angeführten Worte allerdings noch ein tiefergreifendes, schwieriger zu hebendes Mißverständniß hindurch. Es ist, — nach dem Zusammenhange, in welchem jene Worte gesagt sind, kann nicht daran gezweifelt werden*), — allerdings Hegels ernstliche Meinung, alle und jede die Seele, oder wenigstens alle und jede den Geist oder Geistiges betreffende Größenschätzung ein für allemal aus dem Grunde oder

*) Sie sollen nämlich eine Widerlegung der Kant'schen Widerlegung des Mendelssohn'schen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele enthalten, welche (die Kant'sche Widerlegung) aus der Voraussetzung, daß die Seele zwar nicht eine extensive, wohl aber eine intensive Größe sei, die Möglichkeit eines allmähligen Erlöschens hatte folgern wollen. — Des schönen Trostes, der aus dieser Verweisung auf den „Begriff" und dessen Gleichgültigkeit gegen Größenverhältnisse für die des Unsterblichkeitglaubens Bedürftigen hervorgehen soll! Wenn das nicht heißt, den Hungernden, die nach Brod verlangen, einen Stein hinreichen!

unter dem Vorwande abzulehnen, daß der Begriff des Geistes kein anderer, als der **Begriff** selbst sei, der **Begriff** aber, eben weil in ihm die „Größe" samt den übrigen Kategorieen des „Seins" aufgehoben ist, keinerlei solcher Schätzung unterliege. Wir haben hier ein auffallendes Beispiel jener dem Hegel'schen System so oft und mit so unzweifelhaftem Recht zum Vorwurf gemachten Unterschiebung abstracter logischer Kategorieen für die Dinge und Wesen der lebendigen Wirklichkeit, dieser von Anderen als **Rationalismus**, von unserem Verf. als (scholastischer) **Realismus** bezeichneten Uebertreibung und Verunstaltung des dem Nominalismus unsers Verf. mit Recht gegenüberzustellenden Princips speculativer Weltbetrachtung. Weil der „Begriff" als solcher, d. h. der **Begriff** des Begriffs, so wie er in Hegels Logik gefaßt worden ist, weder selbst eine bestimmte Größe, noch etwa wie die Kategorie der Größe als solche, so wie sie im ersten Theile der Logik verhandelt worden war, ein Complex oder Inbegriff solcher Größen ist, weil vielmehr in ihr die eben genannte Kategorie sammt ihrem Inhalte, den mathematischen Größebestimmungen, nur **aufgehoben** ist: so wird **darum** auch dem Geiste abgesprochen, eine Größe zu sein, oder in irgend einem Sinn als Größe gelten zu können. Offenbar in Folge einer doppelten Verwechslung: erstens der reinen Größe, d. h. vielmehr nur Zahlbestimmung (denn was man sonst noch **reine** Größebestimmungen nennen kann, die reinen Raum- und Zeitgrößen, davon dürfte bei Hegel, streng genommen, dort noch nicht einmal die Rede sein) mit dem, was man im gemeinen Leben eine Größe nennt, d. h. mit dem concreten Dinge, welches **als** eine solche Größe bestimmt ist; und sodann des logischen „Begriffs" mit dem concreten Geiste. Freilich, der Begriff ist **als solcher** keine Zahlgröße (auch keine Raum- und Zeitgröße), aber daß der Geist in irgend einer ihm inwohnenden, keineswegs bloß äußerlich an ihm gesetzten Beziehung **nicht** ein als Größe bestimmtes Ding sein könne, dieß kann man durch **jenen** Satz, ohne weiter hinzugenommene Prämissen, deren sich bei Hegel dort keine finden, nur dann für erwiesen auszugeben sich einfallen lassen, wenn man

zwischen Größebestimmung und durch Größebestimmung Gemessenem, und wenn man zwischen Begriff und Geist keinen begrifflichen Unterschied gelten lassen will.

Mit dieser Wendung, wird man sich also eingestehen müssen, hat die Hegel'sche Philosophie noch keinen glücklichen Ausdruck für den Gedanken gefunden, welchen sie dem Princip der Herbart'schen Psychologie entgegenzustellen hat. Der Gedanke würde sich, in dieser Gestalt, nicht einmal zur Bezeichnung dieses Gegensatzes gebrauchen lassen; er würde sich, unter Umständen, vielleicht sogar dazu hergeben, als Basis einer ganz ähnlichen Behandlungsweise zu dienen, wie die Herbart'sche. Denn auch Herbart bleibt weit davon entfernt, die Seele als solche, d. h. nach ihm, das einfache Wesen, die einfache Substanz der Seele, für eine intensive Größe auszugeben. Es ist vielmehr eine der Hauptlehren seiner „Synechologie," daß der Begriff des continuum, der aller Schätzung solcher Größen zum Grunde liegt, aus dem gegenseitigen Verhältniß der Wesen unter einander sich ergebe, die „einfachen Wesen" als solche aber nichts angehe. Daß aber auf Anstoß von Außen in der Seele Etwas vorgehen könne, Bewegungen und Veränderungen sich ereignen können, welche einer Schätzung als intensive Größen fähig sind: dieß wird, genauer angesehen, auch durch den Hegel'schen Ausspruch nicht ausgeschlossen. Im Gegentheil könnte diese Annahme vielleicht als der einzig mögliche Weg erscheinen, um den Widerspruch, der in der Behauptung, die Bestimmung der Größe, diese „Kategorie des Seins," sei in dem „Begriffe," also dem „Geiste" nur aufgehoben und nicht zugleich erhalten, zu den allgemeinsten methodologischen Grundsätzen Hegels liegen würde, zu entfernen, und den hier vorliegenden Ausspruch mit andern mehrfach vorkommenden in Einklang zu bringen, in denen von Talent, Charakter u. s. w. als intensiven Quantis, die eines Mehr oder Minder empfänglich seien, die Rede ist. So könnte es sich zutragen, daß wir an einem schönen Morgen sogar noch aus der Mitte der Hegel'schen Schule heraus mit einer mathematischen Psychologie überrascht würden. Die Einwürfe unsers Verf. ge-

gen seine dermaligen Gegner würden natürlich ein doppelt und dreifach verstärktes Gewicht erhalten, wenn sich den Letztern nachweisen ließe, daß sie sogar die in der Lehre ihres Meisters so offen zu Tage liegenden Keime einer ächten Wissenschaftlichkeit der Psychologie, nicht blos unbenutzt, sondern auch unbeachtet gelassen haben! — Indeß, auch in jenem verfehlten Ausspruche läßt sich das Wahre wohl herausfinden, welches eben nur zum deutlichen Bewußtsein gebracht sein will, um das Verlassen jedes solchen Standpunkts, welcher die Forderung einer derartigen Wissenschaftlichkeit mit sich bringt, als gerechtfertigt erscheinen zu lassen.

Die Behauptung, daß es „keine Wahrheit habe, die Seele in der Bestimmung einer intensiven Größe zu fassen," dieser „Bestimmung, die in dem Begriffe vielmehr aufgehoben sei," hat einen guten Sinn, wenn man dieses „Wahrheit haben" auf die Prätention der Wissenschaftlichkeit bezieht, mit welcher diese Fassung, z. B. eben in der Herbart'schen Psychologie auftritt. Daß es nicht die Seele als solche, nicht das „einfache Wesen" der Seele ist, auf welche die Kategorie der Größe dort zunächst bezogen wird, thut hiebei nichts zur Sache. Genug, daß die Wissenschaftlichkeit, also die Wahrheit in der Erkenntniß des Seelen- und Geisteslebens nach Herbart auf eine quantitative Schätzung der Momente des innern Geschehens in der Seele, d. h. der „Selbsterhaltungen" des Seelenwesens, oder seiner „Vorstellungen" als eben so vieler „Kräfte" zurückkommen würde. Die Psychologie wird hiermit unter gleichen Gesichtspunkt gestellt mit der Astronomie und der mechanischen Physik, unter den Gesichtspunkt, welcher von Hegel sehr passend durch die Kategorie des „Mechanismus" bezeichnet wird. Diesem gegenüber ist nun die Frage nicht dahin zu stellen, ob diese Kategorie, und in ihrem Gefolge die mathematische Behandlungsweise in irgend einer Beziehung eine mögliche Anwendung auf das Seelenleben leiden könne. So gestellt, würde eine von vorn herein (a priori) ausgesprochene Verneinung aus dem bereits angedeuteten Grunde unzulässig sein, weil, auch zugegeben, daß in dem

Begriffe, welcher als Kategorie für den Begriff der Seele und des Geistes dienen soll, der Begriff der Größe aufgehoben sei, er eben deßhalb nicht von dem Begriffe, in welchem er als aufgehoben gelten soll, als etwas Aeußerliches fern zu halten, vielmehr von ihm, als etwas darin Enthaltenes, zu prädiciren wäre. Auch würde die Berufung auf das argumentum ad hominem nicht viel verfangen, daß, wenn die Psychologie einer derartigen Behandlung fähig wäre, wie sie der Physik seit Galilei und Newton, oder auch nur etwa, wie sie der Chemie seit Richter, Berthollet und Berzelius zu Theil geworden ist, die naturwissenschaftliche Forschung dann in ihrem großartigen Aufschwunge nicht auf die Herbart'sche Philosophie gewartet haben würde, um auch von diesem Gebiet Besitz zu ergreifen. Ist ja doch erst nach Jahrtausenden des Suchens und Forschens die Physik, — die Chemie noch um ein reichliches Jahrhundert später, — in den Besitz jener fortan für sie unverlierbaren Basis ihres wissenschaftlichen Thuns gelangt. Die Frage ist also vielmehr diese, ob die mathematische Behandlungsweise, — ihre Möglichkeit innerhalb gewisser, durch den Begriff der Seele näher zu bezeichnender Gränzen für jeden Fall zugegeben, — als geeignet betrachtet werden kann, die wissenschaftliche Wahrheit des Seelenlebens auszudrücken. Durch die Kepler'schen Gesetze ist die Wahrheit in den Bewegungen der Himmelskörper, durch die Entdeckungen der Stöchiometrie die Wahrheit in den chemischen Veränderungen irdischer Körper an den Tag gebracht. Es fragt sich, ob in entsprechendem Sinne, wie in einem oder dem andern dieser beiden Fälle, auch für die innern Bewegungen in der Seele, für die Ereignisse des Seelen- und Geisteslebens die Wahrheit, d. h. das Gesetz, die Regel, nach welcher sie dann eben so unwandelbar erfolgen müßten, wie die himmlischen Bewegungen, oder wie, unter gegebenen Bedingungen, die chemischen Mischungen und Scheidungen, — kurz, ob ihr Begriff durch eine ähnliche Berechnung des Gewichts und der Wirkungskraft der einfachen Elemente, deren Function, wie dann vorausgesetzt werden müßte, das Geistes- und Seelenleben ist, gewonnen

werden kann? Es fragt sich, mit andern Worten, ob überhaupt, wesentlich oder in seinem Grunde dieses Leben nichts anderes ist, als eine Function gewisser, in der Seele vorhandener, oder auf Einwirkung von Außen sich in ihr erzeugender, einfacher Elemente? — Diese Frage zu beantworten, würde es noch nicht genügen, wenn man etwa nur auf die oben bemerklich gemachte Gebrechlichkeit der Voraussetzungen hinweisen wollte, auf welche Herbart seinerseits diese Ansicht des Seelenlebens und diese Behandlung der Seelenkunde zu stützen versucht hat. Allerdings, wer mit uns diese Voraussetzungen, wer die Hypothese von den „Selbsterhaltungen" des angeblich einfachen Seelenwesens, die in diesem Wesen, man erfährt nicht wie und wodurch, zu mechanisch bald mit, bald gegen einander wirkenden „Kräften" werden sollen, — (durch die nämliche Metamorphose nebenbei wohl auch zu Materien, deren ja die Vorstellung bedarf, um für die Wirkung der „Kräfte" ein Substrat zu haben?) für eine willkührlich, und zwar im Widerspruch mit dem formalen Grundsatze des Systems, dem Princip des Nicht-Widerspruchs, ersonnene erkennt: von dem ist nicht zu erwarten, daß er dem, was auf diese Voraussetzung gebaut, oder was, als Forderung an eine zukünftige Wissenschaft, von ihr abgeleitet worden ist, eine andere Bedeutung wird zugestehen wollen, als etwa nur, um an die angeführten Worte Kant's zu erinnern, die der Schärfung des Contrastes, durch welche der Begriff der wahren Wissenschaftlichkeit dieses Gebietes an den Tag gebracht werden soll. Dennoch möchten diese Voraussetzungen immerhin falsch sein, und die Annahme einfacher Elemente, deren Function das Seelenleben wäre, könnte nichtsdestoweniger auf irgend einem andern Wege sich gerechtfertigt, also auch die Forderung mathematischer Wissenschaftlichkeit, welche unser Verf., vermöge seiner Anhänglichkeit an Herbart, der Psychologie gestellt hat, sich bewährt finden. Gründlich widerlegen läßt sich jene Annahme, gründlich abweisen diese Forderung nur durch den thatsächlich geführten, positiven Beweis, daß das Leben der Seele und des Geistes etwas Anderes, als eine mechanische Function einfacher, dem See-

lenleben vorauszusetzender Elemente ist. Darin nun, solchen Beweis allerdings versucht, und auch zu seiner Ausführung von vorn herein den richtigen Weg eingeschlagen zu haben, besteht unseres Erachtens das Verdienst, welches auf psychologischem Gebiete die Hegel'sche Philosophie gegen die Herbart'sche in Vortheil; darin, ihn dennoch, in Folge der bereits gerügten Mißverständnisse, verfehlt zu haben, die Schwäche, welche sie gegen dieselbe Philosophie in Nachtheil setzt.

Was nämlich diesen Beweis selbst betrifft, so liegt am Tage, daß er nicht auf dem besonderen Gebiete der Psychologie, sondern auf dem allgemeineren der Philosophie überhaupt, oder zunächst auf dem metaphysischen zu führen ist. Auch für die Herbart'sche Philosophie sind die Voraussetzungen, um deren Widerlegung es sich handelt, ein zur Psychologie Herzugebrachtes, nicht erst durch die psychologische Untersuchung Gewonnenes. Die besondere Frage nach dem Sein der menschlichen Seele kann ihre Bedeutung, die Bedeutung, durch welche der wissenschaftliche Gang der Lehre, die von ihr handeln soll, bestimmt werden muß, nur im Zusammenhang mit der allgemeineren Frage nach dem Sein der Dinge überhaupt erhalten. Weil die Herbart'sche Metaphysik diese Frage durch den Begriff der „einfachen Wesen", welche die Welt der „Dinge an sich," und ihrer „Störungen und Selbsterhaltungen," welche die Welt der „Erscheinung" oder der „zufälligen Ansichten" ausmachen sollen, beantwortet hat: darum mußte es die Herbart'sche Psychologie als ihre Aufgabe betrachten, die Thatsachen des Seelen- und Geisteslebens als ein mechanisches Spiel der „Selbsterhaltungen" in dem einfachen Seelenwesen darzustellen. Die Hegel'sche Philosophie würde ihren Vortheil schlecht verstehen, und zugleich die allgemeinen Interessen der Speculation schlecht zu wahren wissen, wenn sie etwa hier auf das specielle Gebiet der Seelenlehre sich zurückziehen, und dort die Widerlegung der Herbart'schen Axiome aufsuchen wollte. Es kann als eine Kriegslist unsers Verfassers angesehen werden, daß er seine Gegner auf dieses Gebiet gelockt hat. Die bisherigen Erwiederungen derselben scheinen zu zeigen, daß sie wirklich in

diese Falle gegangen sind. Der wahre Kampfplatz, jener, den, ich wiederhole es, jeder Gegner Herbarts vor Allem zu gewinnen suchen muß, ist allein die Metaphysik. Hier hat auch die Hegel'sche Philosophie ihre wahre Stärke; sie hat solche in der Besonnenheit, mit welcher sie, hierin die ächte Jüngerin der kritischen, von vorn herein die wahrhaft speculative Frage nach der Bedeutung der Kategorieen aufwirft, durch die und in denen wir das Seiende denken, oder, was gleichviel ist, in denen das Sein dieses Seienden besteht. Wäre die Herbart'sche Philosophie je dazu gekommen, sich ihrerseits des wahren Sinnes dieser Frage bewußt zu werden, so würde sie gewahr geworden sein, wie das Sein, welches sie den „einfachen Wesen" zuschreibt, nichts ist, als eine in dieser Gestalt völlig nichtssagende Kategorie des Verstandes, eine solche, die, um einen Gehalt zu bekommen, der zu ihrer Anwendung auf ein Seiendes berechtigt, das als außerhalb unsers subjectiven Denkens oder unabhängig von ihm bestehend gedacht werden soll, sich durch die übrigen Kategorieen unsers Denkens, welche nur durch die gewaltsamste petitio principii als dem Begriffe des Seins ebenbürtig auf die Seite geschoben werden könnten, ergänzen muß. Die Hegel'sche Philosophie hat diese Einsicht, welche der Herbart'schen fehlt; sie hat sie als Frucht der Kantischen Vernunftkritik, deren Einseitigkeit sie jedoch im weiteren Hindurchgang durch Fichte's und Schelling's Lehren abgestreift hat, während dagegen Herbart vom Kantischen Standpunkte, den er nie wahrhaft in sich aufgenommen hatte, zum baaren Dogmatismus herabgesunken ist. Ihre Stärke beruht daher, der Herbart'schen gegenüber, auf der beharrlichen und consequenten Verfolgung der Bahn, welche durch diese Einsicht ihr geöffnet wird, und wenn sie der Gegnerin eine Blöße giebt, so kann dieß nur eine Folge des Umstandes sein, daß sie sich durch irgend ein verhängnißvolles Mißverständniß aus dieser Bahn hat herauslocken lassen.

Ein solches Mißverständniß liegt nun eben in der bereits gerügten Verläugnung der reinen Rationalität oder Apriorität der Kategorieen, durch welche eine Metaphysik, die zu einer ächten

Seelen- und Geisteslehre die wahre Grundlage geben muß, die Herbart'sche Kategorie des nur durch seine angebliche „Widerspruchslosigkeit" characterisirten „Seins," welches den „einfachen Wesen" zugeschrieben wird, zuvor verdrängt haben muß. Es handelt sich in der Metaphysik darum, den Begriff desjenigen Seins aufzufinden, welches in der Seelen- und Geisteslehre von der Seele und dem Geiste prädicirt werden soll; durch dessen Uebertragung auf die Thatsachen des Seelen- und Geisteslebens diese Lehren zur Wissenschaft, zur philosophischen Wissenschaft, gestaltet werden sollen. Dieß ist eine Untersuchung, die schlechterdings nur auf dem Wege des reinen, apriorischen Denkens geführt werden kann, deren Strenge also durch jede Herzubringung oder Einmischung von Erfahrungsthatsachen nothwendiger Weise verunreinigt wird. Nun aber hat sie Hegel, wie wir sahen, dadurch verunreinigt, daß er, um uns zunächst auch hier wieder an den Inhalt des oben angeführten Ausspruchs zu halten, den logischen Begriff der Größe sogleich für den Inbegriff der wirklichen materiellen Größen, den logischen „Begriff" sogleich für den wirklichen, lebendigen Geist ausgab. Solche Verwechslung, wenn sie zunächst in einem Apriorisiren des seiner Natur nach Aposteriorischen zu bestehen scheint, muß nothwendig die Folge haben, daß auch umgekehrt das in Wahrheit Apriorische seiner Natur entkleidet und als eine Gestalt der empirischen Wirklichkeit behandelt wird. Damit aber ist einer Behandlungsweise, wie die Herbart'sche, gewonnenes Spiel gegeben, denn diese beruht ja eben auf der Voraussetzung, daß es außer diesem empirisch Vorgefundenen gar keinen Gegenstand unsers Denkens gebe, und daß alle begrifflichen Formen des Denkens lediglich nur Abstractionen aus dem erfahrungsmäßig Gegebenen seien. Die Herbart'sche Philosophie hätte vollkommen Recht, der Hegel'schen in ihrem (dem Herbart'schen) Sinne den Vorwurf des „Empirismus" zu machen, wenn letztere ohne eine streng apriorische Deduction, daß die Wahrheit des Seins in der Form des Selbstbewußtseins liegt, dennoch das, was sie in dieser Form gesetzt vorfindet, also den Geist, für das in Wahrheit Seiende ausgeben

wollte. Dieß aber zu thun, liegt keineswegs zwar in dem eigentlichen Sinn und Princip der Hegel'schen Philosophie, wohl aber hat, in Folge der mehrfach angeführten Unterschiebung, Hegel den Schein auf sich genommen, als ob solches Verfahren seinem Sinne nicht ungemäß sei, und seine Schüler haben an ihrem Theile nur Allzuviel gethan, diesen Schein zu verstärken. Was aber die Hauptsache ist: so hat die Unklarheit über das Verhältniß der Lehre vom wirklichen Geist zu ihren metaphysischen Voraussetzungen es nicht zu einer solchen Ausführung jener Voraussetzungen kommen lassen, welche für eine ächt wissenschaftliche Behandlung der Geisteslehre die ausreichende Grundlage hätte abgeben können. Sie hat es nicht kommen lassen zu einem deutlichen Bewußtsein über die specifische Aufgabe der Psychologie, über den grundwesentlichen Unterschied dieser Disciplin von den Disciplinen, die zu ihrem Inhalte den Geist und nicht das bloße Seelenleben haben; und sie hat dadurch die Vermischung des Inhalts dieser beiderseitigen Disciplinen verschuldet, welche das Erbübel ist, woran alle aus dieser Schule hervorgegangenen psychologischen Arbeiten kranken.

Ich komme hiermit auf den Punkt zurück, den ich oben dieser kritischen Betrachtung zu ihrem eigentlichen Zielpunkt gesetzt habe. Auf seine Erörterung muß ich mich hier beschränken, da eine weitere Besprechung der übrigen hier angeregten Fragepunkte zu weit führen würde. Das πρῶτον ψεῦδος der Hegel'schen Psychologie ist der Mangel einer logisch richtigen und genauen Unterscheidung der Begriffe von Seele und Geist. Von der Herbart'schen Philosophie konnte, nach ihren metaphysischen Prämissen, solche Unterscheidung gar nicht erwartet werden; dort war es ganz in der Ordnung, wenn die Phänomene des Geisteslebens nur als eine weitere Complication der Erscheinungen des Seelenlebens betrachtet, und mit denselben auf die nämlichen wirkenden Principien zurückgeführt wurden. An die Hegel'sche Philosophie dagegen ist in Gemäßheit des von ihr bethätigten Bewußtseins über die Bedeutung und das gegenseitige Verhältniß der Kategorieen, in denen alles Sein enthalten ist,

das Ansinnen zu stellen, daß sie den Unterschied der Kategorieen, in denen das blos physische, und in denen das geistige Dasein enthalten ist, nicht in der Weise hätte mißkennen sollen, um Beides, das Seelen- und Geistesleben, ungeschieden von einander in Eine Disciplin zusammenzuwerfen. Es ist nämlich jener Unterschied in der That kein geringerer, als der Unterschied der Kategorieen, in denen unmittelbar (d. h. ohne Vermittlung durch andere und höhere Kategorieen) ein solches Dasein enthalten oder gesetzt sein muß, dessen empirischer Begriff sich durch mathematische Berechnungen wissenschaftlich erschöpfend darstellen läßt, also ein materielles oder mechanisches, von denen, welche das in ihnen gesetzte Dasein über die Sphäre solcher Berechnung hinausheben. Der Unterschied eines chemischen, nach stöchiometrischen Grundsätzen zu beurtheilenden oder abzuschätzenden Processes von dem Processe des thierischen Seelenlebens ist kein größerer, als der Unterschied dieses Lebens von dem Leben des Geistes. Eben darum aber, weil dieser Unterschied ein so bedeutender ist, kann nicht erwartet werden, daß das Verhältniß der beiden unterschiedenen Begriffe zu einander, und mit diesem Verhältnisse die wahre Natur eines jeden derselben in einer Darstellung zu ihrem Rechte kommen werde, welche von der empirischen Voraussetzung der Einheit beider in einer Erscheinungsthatsache, dergleichen die Vereinigung von Seele und Geist in dem menschlichen Subjecte ist, ausgeht. Das Unternehmen einer solchen Darstellung ist den Principien der wahren Wissenschaftlichkeit nicht im Mindesten gemäßer, als etwa das Unternehmen einer Anthropologie sein würde, welche beides, das Seelen- und das Geistesleben des Menschen, auf Ein Princip mit den physiologischen, und nicht nur mit diesen, sondern auch mit den chemischen und mechanischen Processen seines körperlichen Lebens zurückführen wollte, aus dem Grunde, weil wir doch alle diese Processe empirisch in Einem Subjecte vereinigt vorfinden. Man sage nicht etwa, daß diese Vergleichung deßhalb unpassend sei, weil die Naturprocesse, welche den Inhalt der Physiologie, Chemie und Mechanik bilden, auch außerhalb des Menschen ein selbstständiges Dasein haben, und

aus diesem Grunde sich die Wissenschaften, die von ihnen handeln, als von der Anthropologie getrennte Disciplinen darstellen. Denn genau dasselbe gilt auch von dem Inhalte der Seelenlehre im Unterschiede von dem der Geisteslehre. Die Processe des Seelenlebens haben ja auch ihrerseits ein selbstständiges Dasein in der Thierwelt, welche unbegreiflicher Weise von unsern Psychologen gänzlich ignorirt wird, indem sie die Momente dieses Lebens nur als Momente des menschlichen Geisteslebens zu kennen oder anerkennen zu wollen sich die Miene geben. Aber freilich, weder in diesem, noch in dem vorhin zur Vergleichung angeführten, oder in irgend einem andern ähnlichen Falle genügt die blos empirische Sonderung; es bedarf vielmehr eben einer vorgängigen speculativen Entwickelung und Unterscheidung der allgemeinen Kategorieen oder Seinsformen, auf denen jede einzelne der, in der concreten wissenschaftlichen Behandlung von einander getrennt zu haltenden Sphären beruht. So lange man nicht gelernt hat, in dem strengen Apriori des reinen logischen oder metaphysischen Begriffs die niedere Daseinsstufe, welche durch das bloße Seelenleben, von der höhern, welche durch das Geistesleben bezeichnet wird, auf eine von den Erfahrungsthatsachen, welche uns das thierische und das menschliche Seelenleben bietet, völlig unabhängige Weise zu unterscheiden: so lange haftet auch hier an den Erfahrungsthatsachen eine Zweideutigkeit, welche es nicht zu einem klaren Bewußtsein weder über die Bedeutung der erfahrungsmäßig vorkommenden Unterschiede, noch über die Gründe der gleicherweise erfahrungsmäßig vorgefundenen Einheit oder Verbindung des Unterschiedenen kommen läßt.

Versuche, die etwa noch in der Folge aus der Mitte der Hegel'schen Schule gemacht werden möchten, die Psychologie mit Vermeidung der Fehler, die unser Verf. an den bisherigen nachgewiesen hat, und doch im Wesentlichen den Grundsätzen dieser Schule gemäß zu bearbeiten, werden also vor Allem nach einer, nicht selbst auf psychologischem, sondern auf rein apriorischem, metaphysischem Gebiet zu gewinnenden, Klarheit des wissenschaftlichen Bewußtseins über die Begriffe der Seele und des Geistes zu

streben haben. Haben sie diese Klarheit gewonnen, so kann es nicht fehlen, daß sie sich von der Nothwendigkeit überzeugen werden, in der concreten, realphilosophischen Bearbeitung vor allen Dingen die Disciplin, der eigentlich allein der Name Psychologie zukommt, rein auszuscheiden von denjenigen Inhaltsbestimmungen, die in den gegenwärtigen Bearbeitungen der Psychologie, und zwar nicht blos in den hier vorliegenden, die bei weitem größere Masse ausmachen. Die Psychologie im eigentlichen und strengen Sinne gehört nicht, wohin sie von Hegel gesetzt wird, in das Bereich der Geistesphilosophie, sondern in das Bereich der Naturphilosophie. Ihr Object ist die Seele als solche, die sinnliche, animalische Seele, so, wie sie ein selbstständiges, von dem Höheren, in welchem sie freilich zuletzt, von dem höchsten Standpunkt der philosophischen Betrachtung aus angesehen, eben so, wie alles Natursein, ihren Grund und ihre Wahrheit hat, relativ abgetrenntes Dasein in der Thierwelt, — in der Menschenwelt ein auch für die Erscheinung und die Empirie unselbstständiges, als Moment jenes Höheren sich auch zur Erscheinung bringendes Dasein hat. Ihre Aufgabe ist daher, die Thatsachen des Seelenlebens im engsten Zusammenhange mit den physiologischen des organischen Körperlebens, in welchem das Seelenleben seine von ihm unabtrennliche Basis hat, aber in scharfer Aussonderung von dem Thatsächlichen, welches sich auf die Begriffe der Vernunft und des Geistes zurückführt, darzulegen und innerhalb ihres Bereichs zum philosophischen Verständniß zu bringen. Will sie dennoch die Thatsachen des specifisch menschlichen Seelenlebens, also des Vernunft- und Geisteslebens in ihr Bereich hereinziehen, so vermag sie dieß, insofern sie dabei doch den durch ihren Begriff ihr angewiesenen Standpunkt nicht überschreiten will, nur auf empirische Weise. Es mag immerhin der Psychologie unverwehrt bleiben, wenn sie die Functionen des animalischen Seelenlebens auf ihre begrifflichen Momente zurückführt, dabei sogleich auf die Art und Weise hinzudeuten, wie in der menschlichen Seele die Thätigkeiten der Vernunft und des Geistes sich dem Zusammenhange der rein psychischen Lebensthä-

tigkeiten einfügt, und insofern sich unter dieselben Kategorieen mit diesen letzteren stellt. Nur wird sie sich, wenn sie ihre Aufgabe richtig verstanden hat, nicht anmaßen, hiermit den eigentlichen, wissenschaftlichen Aufschluß über das, was jene Geistesthätigkeiten an sich selbst sind, oder, was gleich viel, den Begriff der Vernunft und des Geistes geben zu wollen. Was diesen Begriff anlangt, so bleibt für sie vielmehr nur die Alternative, daß sie entweder diesen Begriff, also die Wissenschaft vom Geiste, als bereits vorhanden voraussetzen, und die Ergebnisse derselben schon wissenschaftlich verarbeitet in ihr Gebiet herübernehmen, oder daß sie, ihrer Unkunde über den Begriff des Vernunft- und Geisteslebens eingeständig, die Thatsachen dieses Lebens eben nur so, wie sie sich als Thatsachen ihren Kategorieen einreihen, mithin als Probleme einer weitern, jenseits ihres Bereiches fallenden Forschung behandeln und bezeichnen muß. Eine Bearbeitung der Psychologie, welche sich für das Erstere entschieden hätte, würde sich nicht sowohl als eine von dem Standpunkt, welcher dieser Disciplin durch die Construction des Systems angewiesen ist, heraus, als vielmehr, in diesen Standpunkt hinein gearbeitete Darstellung geben. Indeß auch eine solche brauchte sich darum jener durchaus unwissenschaftlichen Ueberschreitung ihres Gebietes, jener wahrhaft monströsen Vermischung und Vermengung ganz heterogener Probleme, an der die Psychologie der Hegel'schen Schule bisher gekrankt hat, noch keineswegs schuldig zu machen. In beiden Fällen also würde die in solcher Gestalt auszuführende Psychologie die Stelle einer eigentlichen Wissenschaft vom Geiste, auch, nach Hegels Terminologie, vom subjectiven Geiste, auf keine Weise vertreten können. Diese wird vielmehr im gemeinschaftlichen Interesse beider, eben so entschieden von der Seelenlehre, wie umgekehrt die Seelenlehre von ihr, getrennt gehalten werden müssen. Sie wird zwar in einem andern Sinne sich auf die Seelenlehre begründen und deren Inhalt in sich eingehen lassen dürfen, als in welchem das Umgekehrte bei der Seelenlehre stattfindet, weil sie in der Ordnung des Systems das Nachfolgende, die Seelenlehre

aber das Vorangehende ist. Aber auch dieses, der Geisteswissenschaft als solcher zukommende Verfahren darf eben so wenig zu einer Verwechslung oder Zusammenwerfung beider Wissenschaften verleiten, als etwa der Umstand, daß die Metaphysik oder Ontologie allen realphilosophischen Disciplinen gemeinschaftlich zur Grundlage dient, und ihr Inhalt auf eine oder die andere Weise in jeder einzelnen dieser Disciplinen reproducirt werden muß, zu einer wirklichen Vermischung der beiderseitigen Inhalts-Sphären berechtigen würde.

Der wissenschaftliche Anfang der Geisteslehre kann nach der richtigen Consequenz eines Systemes, welches der alten Dreitheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik die Deutung und Ausführung gegeben hat, wie das Hegel'sche, offenbar nur an der Stelle zu suchen sein, durch welche (— um uns der eigenen Ausdrücke jenes Systemes zu bedienen, welche wir freilich nur bedingter Weise zu den unsrigen machen können) die actuale Rückkehr der „Idee" aus der Aeußerlichkeit und Verhüllung des Naturseins zu der Reinheit jenes Elements bezeichnet wird, in welchem sie, vor der Natur, das Object der Logik bildete. Es ist ein schwer erklärlicher Mißgriff Hegels, dieß nicht eingesehen und die „Philosophie des Geistes," statt, wie er gesollt, mit dem Begriffe des reinen Denkens, vielmehr mit den Begriffsbestimmungen der von ihm so genannten „Anthropologie" eröffnet zu haben. Aber freilich, wenn er diesen Mißgriff nicht begangen hätte, so würde noch in vielen andern Beziehungen, als der hier erwähnten, das System eine andere Gestalt gewonnen haben. Die Disciplin, die auf diese Weise mit dem Begriff des Denkens schlechthin, des reinen Denkens, eröffnet worden wäre, dieser erste, in die Stelle dessen, was bei Hegel „Lehre vom subjectiven Geist," bei seinen Schülern „Psychologie" heißt*), eintretende

*) Man könnte vermuthen, daß Hegel, indem er sich des Namens Psychologie enthielt, das Richtige, nämlich die Verweisung der Psychologie in die Naturphilosopie, vorgeschwebt habe, wenn er nicht den noch größern Mißgriff begangen hätte, diesen Namen auf eine Unterabtheilung, und zwar auf die letzte und also höchststehende Unterabtheilung der „Lehre vom subjectiven Geist" überzutragen.

Theil der Geistesphilosophie, würde dann von selbst die Inhaltsbestandtheile in ihr Bereich herübergezogen haben, welche Hegel in seiner „Logik" nur durch einen übel verhüllten Gewaltstreich dem übrigen, metaphysischen Inhalte der letztgenannten Wissenschaft hat aufdringen können. Die „Logik" wäre, nach Ausscheidung dieser in Wahrheit logisch zu nennenden Bestandtheile, das geblieben, was sie ihrer ursprünglichen Anlage nach allein zu sein prätendiren durfte, Ontologie oder Metaphysik, die Philosophie des Geistes dagegen wäre, gleich am Beginn ihres systematischen Verlaufs, durch eine mit besserem Recht so zu nennende Logik, d. h. Denk- und Erkenntnißlehre, bereichert worden, deren Mangel in dem Hegel'schen Systeme, wie es vorliegt, eine empfindliche Lücke ausmacht, welche durch alle Versuche, sie zu bemänteln, doch nicht hat ausgefüllt werden können. Die gegenwärtige Eintheilung der Geistesphilosophie in die Lehren vom „subjectiven," vom „objectiven" und vom „absoluten" Geiste würde damit allerdings schwerlich vereinbar befunden worden sein. Es würde vielmehr gerade die Denk- und Erkenntnißlehre, wenn sie ihrem Begriff entsprechen wollte, von vorn herein den Standpunkt haben einnehmen müssen, der bei Hegel durch die Kategorie des „absoluten" Geistes bezeichnet wird. Aber, — um jetzt das zur Orientirung über alle hier angeregten Fragen, wie mich bedünkt, entscheidende Wort auszusprechen, — eine wissenschaftliche, eine speculative Geisteslehre ist überhaupt nur vom Standpunkte der Idee des absoluten Geistes möglich. Dieß kann natürlich nicht so gemeint sein, als ob der endliche Geist in seinen von dem absoluten ihn unterscheidenden Bestimmungen gar kein Object sein sollte für die Philosophie, sondern daß er es wird, nur wiefern die Idee des absoluten Geistes bereits gewonnen ist und zu seinem wissenschaftlichen Verständniß die speculative Basis abgeben kann. Wem dieß befremdlich dünken wollte, ein Solcher müßte es eben so befremdlich finden, daß in dem Ganzen des Systemes die „logische Idee" der „Natur" vorausgeschickt wird. Denn das Verhältniß ist in der That ganz das nämliche. Die Natur, welche, für sich betrachtet, das

Reich der „Endlichkeit" ist, findet ihr speculatives Verständniß nur in der „absoluten Idee," als ihrem Prius; ganz eben so findet der „endliche Geist" das seinige nur in dem absoluten Geiste als seinem Prius. Und gleich wie die von einer metaphysischen Logik und einer Geistesphilosophie in die Mitte genommene philosophische Naturwissenschaft eben durch diese Stellung davor bewahrt wird, aus dem Standpunkte der „Idee," welcher der allein philosophische ist, herauszufallen: ganz eben so, und nicht im Geringsten anders, eine von der Wissenschaft des absoluten Geistes getragene und nach beiden Seiten, so nach rückwärts, wie nach vorwärts, umgränzte Lehre vom endlichen Geiste. Für die philosophische Wissenschaft vom Geiste muß die als Denk- und Erkenntnißlehre behandelte Logik das Entsprechende sein, was für das Ganze die metaphysische Logik ist. Denn der Geist hat in jedem Momente seines Daseins das allgemeine Element dieses Daseins ganz eben so im Selbstbewußtsein und in der denkenden Vernunft, wie Natur und Geist gemeinschaftlich solches Element in den „Kategorieen" und der „Idee" haben. Selbstbewußtsein aber und denkende Vernunft sind als solche ohne Zweifel nichts Endliches, sie sind das Absolute, der absolute Geist selbst, in dem Elemente seiner Allgemeinheit; wozu, um den Geist, sowohl den endlichen als auch den absoluten, als concreten und wirklichen darzustellen, noch andere Momente hinzukommen müssen, deren Ausführung, mit jener gemeinschaftlich, erst die ganze Wissenschaft vom Geiste ausmachen wird.

Ziehen wir aus diesen Bemerkungen jetzt den Schluß auf das Verhältniß der Parteien, wie sie in dem psychologischen Streite, der zu dem gegenwärtigen Aufsatze das Thema lieferte, sich gegenüberstehen, so werden wir in diesem Schlusse die Bestätigung des bereits oben von uns darüber Angedeuteten finden. Auf dem Gebiete, auf welchem sich dermalen dieser Streit entsponnen hat, ist keine Aussicht des Sieges oder auch nur einer einigermaßen erfolgreichen Vertheidigung für die Schule Hegels vorhanden. Denn dieses Gebiet ist ein solches, welches von vorn herein nicht von ihr hätte betreten werden sollen. Eine Psycho-

logie in dem Sinne, wie der Begriff einer solchen Disciplin dem von Herrn Exner angegriffenen Arbeiten zum Grunde liegt, ist ein von dem Standpunkte aus, von welchem diese Arbeiten ihre wissenschaftlichen Principien entnommen haben, ganz ungehöriges, auf falscher Stellung der Probleme, welche in dieser angeblichen Disciplin gelös't werden sollen, beruhendes Unternehmen. Es würde ein ungehöriges Unternehmen bleiben, auch wenn man den Ausdruck „Psychologie" aufgeben, und den von dem Urheber des Systemes dafür gewählten: „Lehre vom subjectiven Geist" wieder aufnehmen wollte. Denn wenn es, nach den richtig angewandten Grundsätzen des Systemes, eine Psychologie, eine Seelenlehre, als besondere Disciplin in demselben zwar allerdings geben kann, aber nur als Seelenlehre überhaupt, als allgemeine Seelenlehre, nicht als Lehre von der menschlichen Seele, nämlich darum nicht, weil die das menschliche Seelenleben characterisirenden Eigenschaften nicht unter dem Princip des psychischen, sondern des geistigen Lebens stehen: so läßt sich für eine „Lehre vom subjectiven Geist" gar kein möglicher Sinn erdenken, welcher dieselbe als eine solche Disciplin bezeichnen könnte; aus dem Grunde nicht, weil der Begriff des subjectiven Geistes seine Bedeutung und seinen Gehalt allein von dem des absoluten Geistes erhält. Die Hegel'sche Philosophie möge es also aufgeben, eine Psychologie in dem Sinne, wie das Herbart'sche und andere Systeme, besitzen oder produciren zu wollen. Sie bedarf einer solchen nicht, sondern sie kann es sich ohne Nachtheil immerhin eingestehen, daß sie die Probleme und Inhaltsbestimmungen, welche jene andern Systeme in ihrer Psychologie vereinigen, unter mehrere Disciplinen vertheilen muß; — außer der eigentlichen Seelenlehre und der Denk- und Erkenntnißlehre haben auch Aesthetik, Ethik, Rechts- und Religionsphilosophie u. s. w. ein Anrecht auf Theile dieses Inhalts. Will sie sich dennoch den Besitz einer als Disciplin in sich geschlossenen Psychologie ertrotzen, oder in dem Besitz der vermeintlich von ihrem Urheber als ein theures Vermächtniß ihr überlieferten behaupten: nun so möge sie an dem Resultat der vorliegenden Bearbeitungen eine

Warnung nehmen. Es ist gewiß kein ermuthigendes Zeichen, wenn auch ein philosophischer Schriftsteller, wie Erdmann, welchem die Gabe scharfer und klarer Begriffsbestimmung, und eines gewandten und präcisen Ausdrucks sonst kein Unparteiischer absprechen kann, und der sie im Einzelnen auch hier bethätigt hat, doch im Ganzen nur ein so verfehltes Product hat liefern können! — Den Urheber des gegenwärtigen Angriffs aber und die mit ihm gleich oder ähnlich Denkenden rufe man zum Kampfe auf das Gebiet ab, wo allein die Entscheidung erfolgen kann, auf das metaphysische. Man überzeuge diese Gegner, wie sie mit ihren metaphysischen Principien allen Gewinn preisgeben, welcher der Philosophie durch den Urheber ihrer neuesten großen Entwicklungsperiode, den ja auch sie für ihren Meister erkennen und ausgeben wollen, und auf den wir unserseits den Rückblick für unumgänglich halten, wenn die Speculation aus ihren gegenwärtigen Wirren einen Ausgang finden will, durch Kant zu Theil geworden sind; und wie diese vermeintlichen Principien überhaupt nichts Anderes sind, als Hypothesen, die ihrerseits mit demjenigen, dem durch sie entgangen werden soll, dem logischen „Widerspruch," auf das Gröblichste behaftet sind. So lange dieser principielle Streit nicht entschieden ist, würde es wenig fruchten, wenn man diesen Gegnern gegenüber auf eine nähere Erörterung der wissenschaftlichen Principien eingehen wollte, welche in Bezug auf die Probleme der Seelen- und Geisteslehre an die Stelle der bisherigen Hegel'schen nicht minder, wie an die Stelle der Herbart'schen, zu setzen sind. Hier bleibt nichts Anderes zu thun, als mit möglichster Vermeidung aller Polemik Hand an das Werk selbst zu legen. Wird dieses Werk in besserem Geiste ausgeführt, als die bisherigen „Psychologieen" der Hegel'schen Schule, so wird es, wenn auch nicht von den dermaligen Gegnern dieser Schule richtig verstanden und gewürdigt werden, doch vor so siegreichen Angriffen gesichert sein, wie derjenige ist, von dem wir hier zu sprechen hatten. Ein dennoch dagegen geführter Angriff aber wird dann auch eine, auf die speciellen Punkte, welche bei diesen Gegenständen in Frage kommen, näher, als wir dermalen an der Zeit finden konnten, eingehende Erwiederung zulassen.

Die philosophische Litteratur der Gegenwart.

Neunter Artikel.

Vom

Herausgeber.

Die Radikalen in der Spekulation,
mit Rücksicht auf:

1) Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Zürich und Winterthur, 1843.

2) Friedrich Feuerbach, Grundzüge der Religion der Zukunft. Ebendaselbst, 1843. Desselben die Religion der Zukunft, zweites Heft. Nürnberg, Theodor Cramer, 1844.

3) Bruno Bauer, Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts. Charlottenburg, 1843.

Desselben, Allgemeine Litteratur-Zeitung, Monatsschrift. Charlottenburg, 1844. I—VI. Heft.

4) Edgar Bauer, der Streit der Kritik mit Kirche und Staat. Bern, 1844.

5) Friedrich von Sallet, die Atheisten und Gottlosen unserer Zeit. Leipzig, 1844. — Leben und Wirken von Fr. von Sallet nebst dem litterarischen Nachlasse desselben, herausgegeben von Ed. Duller, Nees von Esenbeck, Gottschall, Jacobi, Möck u. Paur. Breslau, 1844.

6) C. L. Michelet, die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes. Eine philosophische Trilogie. Erstes Gespräch: über die Persönlichkeit des Absoluten. Nürnberg, Theodor Cramer, 1844.

In einer Uebergangsepoche, wie die gegenwärtige, wo aus den tiefsten, geistigsten Bedürfnissen der Menschheit und mit der Entschiedenheit eines unentfliehbaren weltgeschichtlichen Verhängnisses, langsam, aber sicher, eine Umgestaltung aller socialen

Verhältnisse sich entwickelt, kündigt sich dieser nahende Umschwung unvermeidlich durch eine Menge von Erscheinungen an, welche, theils den veralteten Zuständen nachläufig, theils künftigen, gediegneren, unreif vorspielend, scheinbar im schroffsten Widerspruche gegen einander stehen und in ihrem unmittelbaren Zusammentreffen sich auf das Unversöhnlichste bekämpfen, während sie dennoch, falls man einen weitern Gesichtskreis zu umspannen vermag, nur als die doppelten Kehrseiten derselben ungenügenden und mangelhaften Bildungsformen erkannt werden, welche eben im Absterben begriffen sind. Welche Rathschläge, Plane, Entwürfe für Kirche und Staat begegnen sich nicht in dieser betriebsamen Zeit. Aber die meisten tragen nur das Gepräge eines beschränkten und augenblicklichen Bedürfnisses, sie sind bestimmt, einer zeitweis hervorgetretenen Uebertreibung zu begegnen; eine wahrhaft neue Erfindung, eine dauernd regeneratorische, höher gestaltende Idee will uns nirgends begegnen.

Dieß gilt nun zunächst in ganz gleicher Weise von den gewöhnlichen Conservativen der heutigen Zeit, wie von ihren Gegnern, den Stürmern wider die Kirche und wider die gegenwärtigen Staatsformen. Ueberschaut man ihre Betriebsamkeit gegen einander, welche auf der Oberfläche der Zeitbewegung freilich allen Raum in Anspruch zu nehmen scheint, vernimmt man besonders die entscheidenden Erklärungen der Letztern, welche die Religion, die Wissenschaft und den Staat der „Zukunft" schon völlig in Bereitschaft zu haben versichern, wenn — die Censur und die Polizei ihnen nur zuließen, sie aufzustellen: so wären hiernach beide Parteien als die eigentlichen Herrscher der Zeit und, je nach dem Siege der einen oder der andern, als die Entscheider über ihre Zukunft zu betrachten; und für Eine derselben, nach seiner sonstigen Denkweise oder Geistesrichtung, müßte ein Jeder mit Entschiedenheit und Ausschließung Partei nehmen.

Doch weit anders verhält es sich in Wahrheit, und es ist sehr von Nöthen, daß dieß klar erkannt werde. Beide überschätzen ihre eigene Bedeutung, aber darum auch, und aus gleichen Gründen, die Macht ihres Gegners. Beide, wiewohl äußerlich

in allen Stücken die direkte Verneinung des Andern, sind in ihren Grundmaximen dennoch genau verwandt und nahe verschwistert: sie sind, nur in entgegengesetzter Richtung, gleicherweise die Erzeugnisse und die Nachzügler ihrer Vergangenheit. Die eine ist so unproduktiv, wie die andere, indem beide dem jetzt geltenden Alten nur ein noch Aelteres substituiren wollen; denn es ändert im Wesen der Dinge Nichts, ob man in der Religion die Aufklärerei des achtzehnten Jahrhunderts oder die alte Orthodoxie wiederherstellen will, ebenso ob man in Betreff des Staates von der Republik und von revolutionärer Gleichmachung aller Stände oder von Wiederherstellung der Adels- und Corporationsschranken die gedeihliche Erneuerung desselben erwartet. Alles dieß ist unwiederbringlich historisch gerichtet; denn es ist versucht worden und hat sich ausgelebt: Neuerzeugendes, alte Zustände neu Befruchtendes ist nichts mehr in ihm. Wir erkennen daran nur Palliativmittel, hervorgerufen durch die kränkliche Angst, den Uebertreibungen des Gegners zu wehren, und deßhalb nur psychologisch zu erklären aus steter Sorge um die eigene Existenz und aus stets dadurch wieder angefachter Feindschaft, nirgends aber die umgestaltende Macht einer schöpferischen Eingebung verrathend. Deßhalb neutralisiren sich diese Extreme auch völlig an einander, und lassen als Rest die reine Armuth und Leere zurück, deren Gefühl, wie es alle jene Thaten der Nichtigkeit umschleicht, unsern gesammten Zuständen jenes Gepräge des Unheimlichen und Ungewissen aufdrückt, das alle unsere neuen Entwürfe und Verbesserungen begleitet und welches das sicherste Zeichen einer absterbenden Weltepoche ist. Auch die Stabilsten erkennen, daß sie in einem großen Provisorium leben, in dem ihr Altes unaufhaltsam dahinstirbt: auch die keckſten Neuerer fühlen, daß sie noch nichts Dauerndes erfunden haben, welches eine neue Zeit gründen könnte.

Deßhalb sind aber auch die Hoffnungen, welche jede der beiden geschilderten Parteien von ihrer Wirksamkeit und umgestaltenden Bedeutung für die Zukunft hegt, als ganz illusorische zu bezeichnen, ebenso wie es ihre Furcht vor der Macht des Gegners ist. Nichts ist daher thörichter und vergeblicher, als die

Phänomene in jenem Verwesungsprocesse einer abgelebten Vergangenheit durch äußere Hindernisse oder durch irgend einen geistigen Zwang verzögern zu wollen. Auch hier gestatte man Freiheit, und die Ungleichheit der Geister, die Macht des Einen Princips oder des andern, wird bald an den Tag kommen. Je stärker, rückhaltsloser namentlich die Verneinung sich aussprechen darf, desto sicherer verräth sich ihre Ohnmacht, Neues zu gestalten, irgend einen Zustand der Menschheit wahrhaft regeneratorisch zu heilen und zu versöhnen, und weit entfernt, nach der wahren Schätzung der geistigen Kräfte und ihrer dauernden Nachwirkung, daß eine Bücher- oder Gedanken-Censur hier hemmend eingreifen sollte, dürfte man Prämien darauf setzen, wem es gelänge, eine einseitige, ja verderbliche Richtung in ihrer höchsten Gestalt, mit allen ihren Consequenzen auszusprechen: damit wäre sie geistig abgethan und beseitigt. Und vielleicht gelingt es uns im Folgenden wirklich, litterarische Erscheinungen nahmhaft zu machen, die auf diese Auszeichnung Anspruch hätten! Ihr fürchtet dabei den verderblichen Einfluß derselben auf die Massen, auf die unbewachte Jugend. Aber bedenkt, welche Uebermacht ein gerecht und weise regierter Staat jenen Einflüssen gegenüber auf seine Angehörigen übt, in Vergleich zu welcher jede andere Macht, habe sie noch so sehr den Reiz der Neuheit oder die Blendung der Sophistik in Anspruch genommen, fast in Nichts verschwindet; und unsere Jugend, die ohnehin den schlimmsten moralischen Influenzen im Leben und in der Gesellschaft preisgegeben ist, ohne daß Ihr sie schützen könnt oder es nur wolltet, wird wohl auch noch die Schädlichkeit in sich verarbeiten müssen, welche ihr etwa aus den Einflüssen falscher politischer oder religiöser Theorieen entspringt. Ueberhaupt aber und ganz im Allgemeinen habt Ihr zu bedenken, daß kein Zurückhalten und Wehren mehr hilft gegen die höchste Herrschergewalt auf Erden, gegen die Macht der Ideen und ihrer Ueberzeugung in den Geistern. Wir haben nur zu fragen — und es ist sogar die wichtigste Aufgabe einer Philosophie, welche ihrer eigenen Zeit mit beherrschendem Verständnisse zur Seite bleiben und in ihre Zu-

Zukunft voranleuchten soll, — wir haben zu fragen, was die leitende Idee derselben sei, welche, dem gewöhnlichen Blicke vielleicht verborgen bleibend, dennoch selbst in den eigenthümlichen Irrthümern und Verkehrtheiten der Zeit, nur auf abnorme Weise, nach Gestaltung ringt, welche überhaupt der Schlüssel zum Verständniß des Größten und des Kleinsten in ihr ist.

Wir glauben nicht zu irren, wenn wir, — wie es zunächst nur sein kann, in abstraktester Weise, — diese leitende Idee der Zukunft als die der menschlichen Persönlichkeit bezeichnen. Das nämlich halten wir eigentlich für das tiefste und berechtigtste Ringen unserer Weltepoche, welche nicht später anfängt, als mit dem Hervortreten des Christenthums, welches darin erst seine Erfüllung und Verwirklichung finden würde, — in Kirche und Staat, in jeder Form geistiger Gemeinschaft die Persönlichkeit, die geistige Individualität eines Jeden, seine in tiefster Ursprünglichkeit ihm angehörende, unvertauschbare Geistesanlage, seinen Genius, zur vollen, gesunden Entwicklung gelangen zu lassen, endlich in alle Rechte, in die ungeschmälerte Wirksamkeit einzusetzen, welche ihr zufolge ihrer innern, gottverliehenen Macht gebührt. Hier kommt der Begriff der Freiheit, der wahren — aber auch die Möglichkeit ihrer Entartung zur falschen, eigenliebigen, selbstsüchtigen — gleicher Weise deßhalb der Begriff der Religion und des Staates zu seiner wahren Bedeutung und findet in jener Idee seine höchste Einheit. Nur von der Religion durchdrungen und geheiligt, in der reinigenden Wiedergeburt des Willens kann die gottverliehene Individualität ganz und gesund hervortreten: die Sittlichkeit kann nur, auf Religiosität gegründet, die innere und die äußere Bewährung ihrer Festigkeit erhalten; nicht der Mensch aus eigener Kraft, die endlich ist und keine Gewähr der Ewigkeit bietet, sondern durch göttliche Kraft, vermag sittlich zu sein und so auch seiner Uranlage, seinem Genius genugzuthun.

So ist es völlig falsch und übereilt zu sagen, wie es einmal zur Zeit der Kant'schen Epoche hieß und wie es ganz neuerlich sich wieder vernehmen läßt: daß in der Sittlichkeit die wahre Religion bestehe, daß diese nichts Besonderes und Vorbehaltliches

in sich schließe. Vielmehr ist umgekehrt allein im religiösen Bewußtsein, in der Selbstüberwindung, welche jenes in uns wach erhält, der einzige Grund und Kern der Sittlichkeit, und der eigentliche Halt eines stets ausdauernden sittlichen Strebens gefunden. Die Philosophie unserer Zeit hat aus diesem Grunde die Religion das Bewußtsein von der Einheit des göttlichen und des menschlichen Geistes genannt und im Ganzen wohl das Rechte damit gemeint. Aber es ist zu beklagen, daß so hohe und tiefe Bezeichnungen, die nur verständlich werden, wenn man den Sinn des innigsten und reichsten Lebens, ein ganzes durchbildetes Geistesdasein in sie zu legen vermag, auch zur Kunde jener hohlen Köpfe gelangen, welche in ihnen nur ihre trivialen Allgemeinheiten wiederzufinden vermögen, und die Vergötterung ihrer eigenwilligen und zuchtlosen Individualität darin gelehrt glauben, um statt der Religion der Demuth und Selbstentsagung den Cultus eines unerzogenen Genius uns aufdringen zu wollen. Diese sind, so lange sie in ihren Gemüths- und Verstandesschranken verharren, unerbittlich hinwegzuweisen aus dem Umkreise, wo über solche Fragen Entscheidung gepflogen wird; sie sind vorerst noch zum Lernen, zur Selbstbildung anzuhalten. Da meinen nun die beschränkten Menschen, wenn sie Theologie in „religiöse Anthropologie" verwandelt hätten, wenn man ihrer Versicherung glaube, daß das Wesen der Menschheit ihr Gott sei, dann werde sie mit vollen Segeln in die Bahn der „Glückseligkeit" einlenken, die das Christenthum zwar auch, aber auf verkehrte Weise, gesucht habe (vgl. Friedr. Feuerbach, Religion der Zukunft, passim); gleich als ob willkührlich erdachte Einbildungen des Hochmuths, im Wechsel sich ablösende Vorstellungen jene tiefste Aufgabe zu lösen vermöchten, der überhaupt kein blos endlicher Wille oder Denken gewachsen ist, die Menschheit ihrer Bestimmung entgegenzuführen, in deren Erreichung zugleich ohne Zweifel auch ihre „Glückseligkeit" enthalten ist! Ohne Zweifel hat Einer der Wortführer dieser Richtung neuerdings das entscheidende Wort derselben dahin ausgesprochen*), daß es noch viel zu bedingt und be-

*) E. Bauer „der Streit der Kritik mit Kirche und Staat," Bern 1844. S. 28. f. 188.

fangen laute, wenn man ein ausdrückliches Bekenntniß des Atheismus für nöthig finde; denn in dem Läugnen eines jenseitigen Gottes liege noch immerhin eine indirekte Beziehung auf denselben, eine mittelbare Anerkennung, um noch eine ausdrückliche Läugnung nöthig zu machen. Erst dann sei der Mensch völlig frei, völlig Mensch geworden, wenn er, auch von jeder dergleichen unwillkührlichen Anerkennung baar, nur von Sich wissen wolle. Ein solches letztes Wort einer verbreiteten Ansicht ist doppelt beachtenswerth, wenn zugleich darin, wie in diesem Falle, die reine, vernunftwidrige Bornirtheit derselben an den Tag kommt. Bei einiger philosophischer Gründlichkeit ist nicht schwer zu erkennen, und wir haben gezeigt, in allgemeinwissenschaftlichem Zusammenhange, wie mit bestimmtem kritischen Rückblick auf diese antitheistische Religion und Philosophie, daß Sichsetzen des menschlichen Selbstbewußtseins nur heißen könne, sich als endlich, als nicht-absolut setzen: die Idee des Absoluten ist hier die ursprünglich mitgesetzte, an dem das menschliche Wesen gerade sich verneint, indem es in ihm den eigenen Grund findet. Dieß ist jedoch zugleich der allgemeine Charakter des Denkens: Denken heißt Begründen, Zurückführen aller endlichen Gründe auf den Urgrund, Suchen dieses Urgrundes oder Gottes, folglich ursprüngliches Sichwissen in ihm. Und so setzt sich diese menschvergötternde Religion mit dem specifischen Charakter des Denkens in unmittelbarsten Widerspruch; es ist wohl dagegen gethan, daß der Mensch, so lang er sich denkend verhält, sein Wesen als Gott setze; es ist dieß absolute Widervernunft, und dergleichen Vorstellungen zeugen, trotz ihrer Kälte und Nüchternheit, dennoch nicht minder entschieden von dem beschränktesten Aberglauben an die eigene sinnliche Unmittelbarkeit. —

Aber auch der Begriff des Staates erhält von jenem Principe der Persönlichkeit aus seine höchste Bedeutung; darin wird das eigentliche Ziel ihm vorgehalten und die ihm erreichbare Perfektibilität nachgewiesen. Sein höchster Zweck kann nur sein, sich selbst und alle von ihm umschlossenen Gemeinschaften also umzubilden, und in diesen fortwährenden Umgestaltungen also zu steigern, daß sie jeder Individualität vergönnen, innerhalb ihrer Sphäre

vollständig sich zu entwickeln und in der Jedem gemäßen Sphäre der Gemeinschaft zur freien Wirksamkeit zu gelangen. Jetzt aber — wie viel geistige Keime gehen unentwickelt zu Grunde, wie viel mühen sich ab in verkehrtem, ihnen widerstrebendem Lebens-Elemente! Diesen Bann allmählich zu lösen, kann nur die höchste Aufgabe eines Staates sein, welcher erst dann seinen Begriff so weit verwirklicht hätte, um dem Geiste der Religion angemessen zu sein und ihrer eigentlichen höchsten Bestimmung die Hand zu reichen. Dann erst vermag man von einem Staate auf religiöser Grundlage, von einem „christlichen" Staate zu reden, während derselbe in gegenwärtiger Zeit, wenn er sich klar sein will in seinen Maximen, der Religion und Kirche eigentlich nur darum und nur in soweit bedarf, um die Nachhülfe der äußerlichen Zucht und des Gehorsams von ihr zu erhalten; es ist daher von diesem Standpunkte aus nur consequent, wenn neuere Staatskünstler, und selbst Philosophen in ihrem Geiste, die Kirche völlig in der Ausbildung und Erstarkung des eigentlichen Staates wollen aufgehen und verschwinden lassen. Sie selber hat ja gar kein besonderes Gebiet und keine eigene Bedeutung, wenn es ihr bloß darauf ankommt, zu jener bürgerlichen Sittlichkeit des Diesseits zu erziehen, die auch der Staat will, sofern er sich selber als letzten Zweck betrachtet.

Indeß möchten die von uns aufgestellten Gesichtspunkte als allzu unbestimmte Abstraktionen, als Ideale in schlechtem oder gewöhnlichem Sinne erscheinen, und in der That kann es dieses Ortes nicht sein, aus jenem Principe den Begriff der Kirche und des Staates, so wie des gegenseitigen Verhältnisses beider erschöpfend darzustellen, wie wir dieß allerdings im Stande zu sein glauben; — wenn es hier nicht unsere eigentliche Absicht wäre, daran zu erinnern, was uns sogar höchst wesentlich erscheint, daß wir mit jener Auffassung des Staates gar kein neues Princip einführen wollen, das etwa nur in luftiger, unbestimmter Jenseitigkeit zu finden wäre, sondern daß wir damit nur dasjenige tiefer begriffen haben, was im Christenthume schon längst als weltgestaltendes und staatenbildendes Princip, als die eigent-

liche Macht der Geschichte, durch den Besitz jener Idee sich erwiesen hat. Das ist eben das Tiefe und noch Unerschöpfte dieser Religion, daß alle neuen Plane zur Organisation der Gesellschaft, selbst alle Entwürfe der Neuerer, sofern man sie auf irgend ein wahres und berechtigtes Bedürfniß zurückführen kann, in ihr anticipirt und dem Keime nach vorhanden sind. Denn in der That ist, was bisher vom Christenthume sich historisch verwirklicht hat, nur als irgend eine besondere Seite und einzelne Richtung desselben zu betrachten, die, sofern sie Ausschließlichkeit gegen andere behaupten wollte, einseitig werden mußte und historisch es in der That geworden ist in dem Wechsel seiner Entwicklungsepochen. So hat man in der neuern Zeit die Idee der Humanität dem Christenthume entgegengesetzt, und es geschieht jetzt abermals von einem der radikalsten Gegner desselben. Aber ohne es zu wissen, wenigstens ohne es anerkennen zu wollen, kämpft er damit nur, von dem eigenen Geiste des Christenthums erleuchtet und sogar wider seinen Willen von der Langmuth und Geistesmacht desselben getragen, gegen gewisse Einseitigkeiten seiner zeitweisen Verwirklichung. Wie offenbar seine Miskennung ist, ergibt sich schon daraus, daß das Christenthum allein, durch die stille und allmähliche Wirkung seines humanisirenden Geistes, und ohne daß irgend ein ausdrückliches Wort seines Stifters es verordnet hätte, die Sklaverei aufgehoben, das weibliche Geschlecht dem männlichen gleichgestellt, die Ehe und Familie ihrem geistigen Begriffe genähert, kurz weltgeschichtliche Thaten der Humanität vollbracht hat, wie keine Religion vor ihm oder nach ihm. Und so lange dasselbe noch Missionare in allen Confessionen zu begeistern vermag, welche jedes äußerliche Gut opfern, um den Fremden und Fernen die Segnungen darzubringen, deren sie selbst auf's Innigste bewußt geworden, so lange hat es noch nicht aufgehört, für die Idee der Humanität zu streiten, aber so lange zeigt es auch, daß es noch vollkräftig in seiner geschichtlichen Macht dasteht und daß die Weltgeschicke sich von ihm aus entscheiden. Selbst der Philosoph kann sich nicht entbrechen, an so nahe liegende und so bekannte Dinge zu erinnern, wenn diejenigen, welche sich gerade

im Namen der Philosophie für die Leiter der Zeit, für Bringer einer neuen Zukunft erklären, in solchem Grade des geschichtlichen Geistes ihrer Gegenwart unkundig sich zeigen, und ein weit schlechteres, dürftigeres Surrogat von demjenigen uns aufnöthigen wollen, was dort tiefer und reicher schon vorhanden ist. Das christliche Princip allein ist das noch unverbrauchte und lebenskräftige in der gegenwärtigen Zeit; es ist nach seiner eigentlichen Tiefe noch gar nicht zur Macht und Wirklichkeit gekommen; und Nichts überzeugt uns mehr, als diese Betrachtung, daß wir noch am Anfange der Weltgeschichte, in der Kindheit des Menschengeschlechts uns befinden, daß es guten Theils auch noch jetzt seine ersten rohen, unmittelbaren Zustände zu überwinden hat, — nur durch die stille Macht jenes Princips, welches sich eben dadurch immer mehr als weltübewindendes, das unmittelbare Diesseits bewältigendes und durchdringendes zeigt.

Wenn wir uns nun zu den letzten philosophischen Gegnern desselben wenden, so ist über die wissenschaftliche Grundlage dieser Bestrebungen hier eigentlich nichts Neues mehr zu sagen, was nicht in dieser Zeitschrift früher, von uns und von andern Mitarbeitern, schon gesagt worden wäre: — seitdem ist es auch von anderer beachtenswerther Seite gestehen. Schon bei dieser Prüfung *) hat sich die oberflächliche Willkühr und die Gewaltsamkeit der Prämissen gezeigt, auf welche diese Theorie der Religion gegründet ist; und die popularisirenden Darstellungen und praktischen Anwendungen, von denen wir im Folgenden zu reden haben, bringen diese Gebrechen nur bestätigend an den Tag.

Dennoch läßt sich nicht verkennen, daß die Entschiedenheit dieser Männer mittelbar eine wohlthätige Krise herbeigeführt hat: in ihnen hat eine Menge halben und unentwickelten pantheistischen Geredes seine eigentliche Wahrheit und seinen abgekürzten Ausdruck erhalten, und namentlich finden die neuhegelschen Halbheiten und Velleitäten darin das letzte Wort und klar bewußte Ziel. Dadurch stellt sich aber auch die philosophische und theologische Controverse der gegenwärtigen Wissenschaft weit kürzer und

*) Vergl. Zeitschr. Bd. IX. S. 114—141.

schärfer: die Philosophen und Theologen der reinen Immanenz, denen das Absolute, der Weltgeist, erst im menschlichen Ich zum Selbstbewußtsein kommt, können ebendamit nur in Feuerbach-Bauer'scher Selbstvergötterung enden, gleichviel ob sie den theoretischen Muth haben, zu dieser Consequenz sich ausdrücklich zu bekennen; und dieser allein, die wohl hinreichend verrathen hat, was sie an Wissenschaftlichkeit und Gediegenheit aufzubringen im Stande ist, steht inskünftige gegenüber die Philosophie und Theologie des theistischen Standpunkts. Wir betrachten Feuerbach und B. Bauer fürwahr nicht als Propheten der Zukunft, zu der ihre Kraft nicht heranreicht, auch nur ein Sandkorn in derselben zu befruchten und neu zu beleben; aber ihnen, als gar nicht unerheblichen Zeugen und Vollendern der pantheistischen Vergangenheit, können wir das Maaß der gebührenden Achtung nicht versagen.

Ludwig Feuerbach ist nach seiner bekannten Schrift „über das Wesen des Christenthums" mit den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft" (Zürich und Winterthur 1843) hervorgetreten. Hat er, seiner Meinung nach, durch jenes Werk die Grundlage aller bisherigen Bildung in ihrer Wurzel zerstört, so eilt er, ihr jetzt ein neues Fundament zu geben. Die leitenden Grundgedanken sind großentheils schon aus dem ersten Werke bekannt. Hier gibt er ihnen nur eigentlich philosophischen Ausdruck und Begründung, zugleich aber auch polemische Beziehung auf die Philosophie der Gegenwart, namentlich auf das Hegel'sche System. Dieß ist, behauptet er, die Vollendung der neuern Philosophie im Ganzen. Aber der Widerspruch der modernen Philosophie, überhaupt der des Pantheismus, besteht darin, — fährt er fort — daß sie lediglich die Negation der Theologie ist, welche selbst wieder Thelogie sein will, statt bis zur wahren und vollständigen Negation, der der Theologie überhaupt, fortzuschreiten. Dieser Widerspruch charakterisirt nun namentlich das Hegelsche System und hat alles Schwanken, alle Halbheiten desselben verschuldet (§. 19—21.).

Wenn aber die Hegelsche Philosophie geständlich in dem Satze culminirt, das Bewußtsein des Menschen von Gott sei das

Selbstbewußtsein Gottes, so zeigt nun Feuerbach die Zweideutigkeit oder Halbheit, die in diesem Satze zurückbleibt. Das Wesen gehört Gott an, das Wissen dem Menschen. Aber das Wesen Gottes ist bei Hegel in der That nichts anderes, als das Wesen des (zunächst menschlichen) Denkens, wobei nur abstrahirt wird vom Ich, als dem Denkenden. Die Hegel'sche Philosophie hat das Denken. also das subjektive Wesen des Menschen, aber gedacht ohne Subjekt, also als ein von demselben unterschiedenes Wesen vorgestellt, zum göttlichen absoluten Wesen gemacht. „Das seiner Bestimmtheit, in der es Thätigkeit der menschlichen Subjektivität ist, beraubte Denken ist das absolute Wesen der Hegelschen Logik; der dritte Theil derselben heißt sogar ausdrücklich die subjektive Logik, und gleichwohl sollen die Formen der Subjektivität — der Begriff, das Urtheil, der Schluß, ja selbst die einzelnen Urtheile und Schlußformen, — nicht die unsrigen sein. Nein! Sie sind objektive, an und für sich seiende, absolute Formen. So entäußert und entfremdet die absolute Philosophie dem Menschen sein eigenes Wesen, seine eigene Thätigkeit! Daher die Gewalt, die Tortur, die sie unserm Geiste anthut. Wir sollen das Unsrige nicht als Unsriges denken, sollen abstrahiren von der Bestimmtheit, in der Etwas ist, was es ist, — sollen es nehmen ohne Sinn, im Unsinn des Absoluten" u. s. w. Wie werden also diese Bestimmungen zu Bestimmungen des Absoluten? Nur dadurch, daß sie in einem andern Sinne, als in ihrem wirklichen, in einem gänzlich verkehrten Sinne genommen worden. „Daher die gränzenlose Willkühr der Spekulation" u. s. w. — „Die Identität von Denken und Sein drückt daher nur die Identität des Denkens mit sich selbst aus; d. h. das absolute Denken kommt nicht von sich weg, aus sich heraus zum Sein. Sein bleibt ein Jenseits. Die absolute Philosophie hat uns wohl das Jenseits der Theologie zum Diesseits gemacht, aber dafür hat sie uns das Diesseits der wirlichen Welt zum Jenseits gemacht." — — „Statt des Wirklichen, Concreten, gibt sie uns leere Abstraktionen" u. s. w. (S. 39. 40. 41. u. s. w.)

Diesen zum Theil völlig treffenden Vorwürfen gegen die

Hegelsche Identität — einestheils von Denken und Sein, anderntheils von menschlichem und absolutem Denken — liegt allerdings die gleichfalls richtige Prämisse zu Grunde, daß diese doppelseitige Einheit nur die erborgte, behauptete geblieben sei. Dieß Alles ist jedoch fürwahr nicht neu, vielmehr könnte Feuerbach, wenn er mit der kritischphilosophischen Litteratur außer sich mehr bekannt wäre, recht gut wissen, wer schon vor 15 Jahren Hegel'n dieß nachgewiesen und alle Gebrechen seines Systemes auf das Grundprincip zurückgeführt hat, daß das System auf der überall schon postulirten, nirgends aber begründeten Identität des Denkens und Seins beruhe, welches erstere man eben dadurch zum absoluten erhebe, indem man vom denkenden Subjekte abstrahirt, und dergestalt ein unpersönliches, substanzloses Neutrum, das Denken ohne Denkendes, verabsolutirend, es zu Gott, zum schöpferischen Principe aller Dinge mache.

Statt nun aber dieß Princip schärfer zu begränzen und dadurch von seiner haltungslosen Einseitigkeit zu befreien — indem es der Philosophie, als der Wissenschaft der Wahrheit, an sich nicht einfallen kann, den Grundgedanken von der Einheit des Denkens und Seins in seiner Allgemeinheit aufzugeben, die Vernunft für ein blos Subjectives zu erklären, welches wahrhaft Etwas außer sich hätte, und ein ihm Unzugängliches anerkennen müßte (vergl. Grundsätze der Phil. d. Zukunft §. 24. S. 42. 43.): — statt alles Dessen weiß Feuerbach in der That nichts Anderes, um zu seinem Principe der „neuen" Philosophie zu gelangen, als den von Fichte und Schelling gemachten entscheidenden Schritt wieder zurückthun zu lassen! Das Denken ist nur mein Denken, nur menschliche, subjektive Thätigkeit, — dieß ist das Erste (S. 44. ff.); es hat von den Sinnen die Wahrheit zu empfangen, — dieß ist das Zweite, noch Entscheidendere (S. 57. ff.). Der Dualismus in krassester Weise wird im Triumphe wieder auf den Thron der Philosophie gesetzt, und dieß ist die verheißene neue Zukunft der Spekulation!

Die Realität der Idee ist die Sinnlichkeit; — sie hat nur in ihr, in dem sinnlich Einzelnen, Diesen, Wahrheit und Existenz.

Aber nicht in dem Sinne, daß die Idee sich bis zu ihm besondernd hinabbestimmte, sich selbstschöpferisch diese Existenz gebe, sondern umgekehrt, indem vielmehr das Dies und das Einzelne das wahre prius ist, zu welchem die Idee, als Produkt des abstrahirenden Denkens, als abstrahirte Allgemeinvorstellung, nur dazukommt. Die ganze auf empirisch-psychologische Thatsachen gebaute Logik ist glücklich wieder restaurirt, und die Spekulation damit nicht nur hinter Hegel, Schelling und Fichte, sondern weit hinter die ersten Grundlagen von Kants transscendentaler Logik zurückgeworfen, wenn sich auch der Verfasser einen Augenblick Mühe zu geben scheint, Kant gegen Hegel in Schutz zu nehmen (S. 44). Man vernehme nur, wie er die Spitze und eigentliche Peripetie seines Princips verkündigt:

„Von diesem Widerspruche" (aller bisherigen falschen Philosophie und Bildung) „erlösen wir uns nur, wenn wir das Reale, das Sinnliche, zum Subjekte seiner selbst machen, wenn wir demselben absolut selbstständige, göttliche, primitive, nicht erst von der Idee abgeleitete Bedeutung geben:" (wir dürfen dem gemäß nicht darnach fragen, woher es sei? es begründen wollen: es ist eben fertig, wie es ist, vom Himmel gefallen!)

„Das Wirkliche in seiner Wirklichkeit, oder als Wirkliches, ist das Objekt des Sinnes, das Sinnliche. Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch. Nur ein sinnliches Wesen ist ein wahres, wirkliches Wesen." — „Nur durch die Sinne wird ein Gegenstand in wahrem Sinne gegeben; — wo kein Sinn, ist kein Wesen" (§. 32. 33.). — Eben daher ist auch das Ich nur sinnlich wirklich; „die neue Philosophie hat mit dem Satze zu beginnen: Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen; der Leib gehört zu meinem Wesen; ja der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber." Und weiterhin wird ausgeführt, daß, wenn die neuere Philosophie, seit Des Cartes ein unmittelbar Gewisses suchend, dieß im Selbstbewußtsein und Denken gefunden zu haben meinte,

damit nur ein halber Schritt zur Gewißheit geschehen sei: „unzweifelbar, unmittelbar gewiß ist nur, was Objekt des Sinnes, der Anschauung, der Empfindung ist" (§. 37. 38.).

Nun ist aber in den Sinnen zugleich die Empfindung des Erwünschten und Unerwünschten, Geliebten und Gehaßten, des Schmerzes und der Freude mitgegenwärtig. Nur in dem, wie sich die Empfindung über das „Dieses" entscheidet, empfängt dasselbe, empfängt alles Sein seinen Werth und seine Bedeutung (nicht sowohl daher bloß durch die Sinne, als nach der sie begleitenden unmittelbaren Empfindung, ob er erwünscht oder unerwünscht, lieblich oder hassenswerth, Schmerz- oder Lusterregend in ihr auf das Subjekt wirkt, erhält der Gegenstand „absoluten Werth" für das Subjekt. „Nur in der Empfindung, nur in der Liebe hat „„Dieses,"" — diese Person, diese Sache, d. h. das Einzelne absoluten Werth, ist das Endliche das Unendliche; — darin und nur darin besteht die Tiefe, Göttlichkeit und Wahrheit der Liebe:" — (der Liebe, die nach der Folgerichtigkeit des hier vorliegenden Princips durch die unmittelbaren Sinnenempfindungen eingeflößt wird!!) — Sinnlicher Schmerz, wie Freude, alle diese vielgestaltigen Unmittelbarkeiten, über welche die alte Philosophie und Ethik, als über wechselnd sich aufzehrende Unrealitäten einer unstäten Subjektivität, Jeden sich erheben lehrte, der die objektive Wahrheit des Erkennens, wie des Handelns, erstrebte, — werden hier vielmehr als die absoluten Kriterien des Wahren und als das schlechthin Werthbestimmende bezeichnet. „Die menschlichen Empfindungen haben keine empirische, anthropologische Bedeutung im Sinne der alten transscendenten Philosophie, sie haben ontologische, metaphysische Bedeutung: in den Empfindungen, ja in den alltäglichen Empfindungen sind die tiefsten und höchsten Wahrheiten verborgen." — „Der Schmerz des Hungers besteht nur darin, daß nichts Gegenständliches im Magen, der Magen sich selbst gleichsam Objekt ist, die leeren Wände sich aneinander reiben, statt an einem Stoffe." — „Das, dessen Sein dir Freude, dessen Nichtsein dir Schmerz bereitet, das nur ist." — „Das

Herz" (eben jener Compler der bezeichneten Empfindungen und Empfindungsunterschiede) — „das Herz will keine abstrakten, keine metaphysischen oder theologischen — es will wirkliche, es will sinnliche Gegenstände und Wesen" (§. 34. 35.).

Und zuletzt noch der entscheidende Kanon, zu welchem das Feuerbach'sche Philosophiren für jetzt sich erhoben hat:

„Wahr und göttlich ist nur, was keines Beweises bedarf, unmittelbar durch sich selbst gewiß ist, unmittelbar für sich spricht und einnimmt — das schlechthin Entschiedene, Unzweifelhafte, das Sonnenklare. Aber sonnenklar ist nur das Sinnliche; nur wo die Sinnlichkeit anfängt, hört aller Zweifel und Streit auf. Das Geheimniß des unmittelbaren Wissens ist der Sinnlichkeit" (§. 39. S. 63. 64.). Hegel aber, der, wie wir bisher meinten, unwidersprechlich gezeigt hatte, daß Alles vermittelt sei, und zwar dasjenige gerade am Tiefsten und Bedingendsten, was der blöde Sinn für das „Unmittelbare" halte, — Hegel wird unsanft darob zurechtgewiesen mit dem kurzen Worte, daß dieß „Scholastik" sei, — und mit dem höchsten Trumpfe beschlossen: „Genie ist unmittelbares, sinnliches Wissen; was das Talent nur im Kopfe, das hat das Genie im Fleisch und Blute, d. h. eben, was für das Talent ein Objekt des Denkens, das ist für das Genie ein Objekt des Sinnes" (S. 64. 65.).

Was wäre nun zu sagen über dieß Programm einer „Philosophie der Zukunft?" Nichts, schlechterdings Nichts, als daß Jeder, der, ohne durch die letzten Schriften Feuerbachs vorbereitet zu sein, nur seiner frühern eingedenk wäre, auf's Befremdlichste überrascht sein muß, so unglaubliche Trivialitäten, so verrostete und von Motten zerfressene Vorurtheile als die „neuen" Ideen der Zukunft aufgestellt zu erblicken. Man sieht: er hat Nichts gelernt und viel vergessen! Hier ist daher auch Nichts zu widerlegen; wozu hätten denn die frühern Denker gelebt, wofür dürfte die Philosophie auf ihre reiche Selbstbildung durch alle die untergeordneten Standpunkte zurückblicken, welche sie in vergangener Zeit gründlich durchgearbeitet hat, wenn es nicht wäre,

um die Ignoranz zu eigener Belehrung an ihre Vergangenheit zu verweisen, gleichviel ob dieselbe eine unfreiwillige und unverschuldete ist, oder ob sie, wie in diesem Falle, willkührlich gepflegt wird und mit Kokettерie sich aufspreizt?

Wie sich sattsam und unwidersprechlich aus den bisherigen Anführungen ergeben hat, ist die neue Feuerbach'sche Philosophie ein bis zum Aeußersten seiner selbst gebrachter Sensualismus und Lockeanismus, dem auch noch die letzte, freilich inconsequente Erinnerung an die Ideen abgetrieben worden ist, welche er bei Locke selbst noch behalten hatte: — die letzte Schlacke des kritiklosesten Empirismus, welcher sich dennoch durch Machtsprüche und Incongruenzen den Anschein des Geistreichen und Tiefen zu geben sucht. Wie nämlich Feuerbach in seiner Schrift „über das Wesen des Christenthums" predigte: „die Natur sei Alles," der „Stimme der Natur zu folgen," sei die wahre Weisheit in Religion und Ethik, auf welche die Philosophie den durch aushöhlende religiöse und moralische Afterbildung verwöhnten Menschen zurückzuführen habe, wir ihm aber nachwiesen (Zeitschr. IX. S. 140. ff.), wie in diesem schwankenden Ausdrucke: Natur willkührlich vermengt werde, was gerade die Philosophie sorgfältig von einander zu scheiden habe, — die natürliche Unmittelbarkeit nämlich, in der wir uns sinnlich bestimmt finden, und die nur in den „Stimmen" der wechselnden Triebe, nicht aber des Heiligen und Sittlichen zu uns spricht, — mit der Vernunfturſprünglichkeit der Ideen in unserm Geiste, welche, da sie ebensowenig ein bloß Erlerntes oder von Außen Angeeignetes sind, verworrener Weise freilich wohl auch Natur oder Stimme der Natur genannt werden können: — gerade auf dieselbe Art und mit derselben verwirrenden Zweideutigkeit bedient Feuerbach sich hier der Ausdrücke, Sinne und Sinnlichkeit. Alles ist in den Sinnen, Alles ist daher (in gewisser Bedeutung) auch sinnlich, was da wirklich sein soll; — dieser Satz, in solcher Allgemeinheit ausgesprochen, ist gerade in demselben Maaße wahr, wie falsch; und in der Rohheit und Unbestimmtheit, wie Feuerbach ihn aufstellt, völlig schwankend

und unwissenschaftlich, gegenüber aber einer besonnen ausgebildeten Erkenntnißtheorie der gegenwärtigen Zeit, welche in den vermeintlich bloß sinnlichen Vorgängen des Anschauens und Wahrnehmens die ganze Apriorität des Denkens und der Kategorieen als mitgegenwärtig nachgewiesen hat, ein kindischer Versuch, die Philosophie wieder zu den längst beseitigten Anfängen eines dilettantisch umhertastenden Empirismus zurückzuscheuchen. Aber nicht einmal der Hinweisung auf die Gegenwart bedarf es, um das Willkührliche und Haltungslose solcher Behauptungen zu erkennen. Feuerbach könnte an Platon, an die alten Skeptiker erinnert werden, um zu erfahren, daß die bloßen Aussagen der Sinne, statt das „Unzweifelhafte," „Sonnenklare" zu enthalten, gerade das Subjektivste, Ungewisseste, Streitigste sind, so wie er das Gleiche von jedem experimentirenden Naturforscher vernehmen kann! Wer nicht weiter, als bis zur „Sinnlichkeit" gelangt, bleibt gerade in der Region des Streits und Zweifels. Darum ist die Locke'sche Philosophie mit nothwendiger Consequenz in Berkelei's Idealismus, zuletzt in Hume's zweifelnde Aufhebung aller objektiven Entscheidung übergegangen. Von Leibnitzens geistvollstem und ausgeführtestem Werke aber, den Nouveaux Essais, hätte er allseitig lernen können, wie es sich mit der vermeintlichen sensualistischen Unmittelbarkeit verhalte.

Indeß ein so kundiger Forscher, wie früher wenigstens Feuerbach erschien, — wodurch hat er zu so augenfälligen Uebereilungen und Plattheiten herabzusinken vermocht? Was motivirt, entschuldigt wenigstens einen so überraschenden Abfall von der Wissenschaft und von sich selbst? Den Grund davon zu finden ist nicht schwer, er liegt deutlich genug in seinen letzten Werken vor Augen; und es ist sogar belehrend, ihn aufzudecken. Was an Hegels System am Unmittelbarsten sich kund gab, was in den eigenen Darstellungen seines Urhebers am Deutlichsten vorlag, war das Auflösen aller Wissenschaft und aller Bildung in den verblaßten Ausdruck abstrakter Formeln und verkürzender Denkbilder der Realität: das Denken, und zwar das abstrakte Denken, sollte an die Stelle alles concreten Erkennens, ja alles geistigen Lebens

treten; es wurde gelehrt, daß man im Begriffe die Dinge weit eigentlicher und wahrhaftiger besitze, als in der Wirklichkeit selbst, und in frazzenhaften Karrikaturen wurde dieß Princip sogar an den reichsten Erscheinungen der Geschichte und der Poesie durchgeführt. Soweit Feuerbach diesem mißleitenden Unwesen sich entgegenstellte, billigen wir seine Entrüstung vollkommen; wir haben es an unserm Theile bekämpft, wie er, und früher, denn er. Statt nun aber die Philosophie von dem unstreitigen Gewinne, der auch in dieser einseitigen Energie des Begriffes gelegen war, mit Besonnenheit und in organischer Folge weiterzubilden: greift sein ungeduldiger, rhapsodischer Geist (Hastigkeit und unvermittelte Improvisation ist der eigentliche Charakter von Feuerbachs Philosophiren) zum gerade entgegengesetzten Ende hinüber: jegliches Jenseits wird abgeschworen, die Transscendenz, wie das Transscendentale; man strandet endlich am plattesten Diesseits der Sinne, des sinnlichen „Diesen," des Ich und Du in unmittelbarster sentimentaler Wechselliebe, und die Philosophie hätte den Triumph nicht bloß popular, sondern handgreiflich geworden zu sein! —

Wenn nun bei Ludwig Feuerbach durch die polemische Rüstigkeit und Wärme der Darstellung sein Princip das äußere Gepräge originaler Frische und kräftiger Ursprünglichkeit behalten hat: so zeigt es sich schon bei seinem Nachfolger und Nachahmer, Friedrich Feuerbach *), zu der ihm angemessenen Nüchternheit und Langweiligkeit abgedämpft. Er ist der Popularisirer des ohnehin schon ausreichend popularen und durchsichtigen Ludwig; und man wird bekennen, daß dieß fürwahr das äußerste Extrem der Gedankenverdünnung ist. Doch ist dieser zugleich gemäßigter, billiger, praktischer, als sein Vorgänger; man erkennt durchaus den guten Willen desselben, der Menschheit sich nützlich zu erweisen und auf ihre wahre Glückseligkeit zu wirken, die sich nur auf „Menschlichkeit" (— „in ihr liegt die ganze Religion der Zu-

*) Fr. Feuerbach Grundzüge der Religion der Zukunft: erstes, zweites Heft 1843. 1844.

kunft," vergl. Grundzüge der Religion der Zukunft I. S. 35.) gründen kann.

Folgendes sind nämlich die Grundsätze der „neuen" Religion, vollständig und ganz: „berechtigt, heilig ist der Glückseligkeitstrieb des Menschen. — Heilig sei uns das Heil der Menschheit; heilig ist, was der Menschheit heilsam. — Heilig ist und sei uns die menschliche Natur. — Kein Heil außer dem Menschen." (Religion der Zukunft II. S. 6—7.) „Religionslehre ist überhaupt die Lehre von der menschlichen Glückseligkeit" (I. Vorwort, S. I.).

Als Principien der daraus erfolgenden Sittenlehre ergeben sich, ebenso vollständig aufgeführt, folgende: „Achte für heilig und unverletzlich das Leben, die Ehre, das rechtmäßige Eigenthum, u. s. w. der Andern." — „Vergilt nicht Böses mit Bösem." — „Sei hilfreich den Andern in Allem" (unter gewissen von selbst sich verstehenden Restriktionen). — „Lerne dich selbst kennen, studire deine Neigungen, lerne sie bewachen und zähmen" u. s. w. (A. a. O. II. S. 9—10.).

Wer wird nun das Geringste einwenden gegen diese moralischen Bauernregeln, die jeder Volkskalender, nur besser und kurzweiliger, enthält, weil er sie an sinnreichen Erzählungen exemplificirt? Was man damit jedoch dem Christenthume anhaben will, weßhalb ihm Haß und Untergang geschworen werden muß, ist vollends nicht abzusehen, es müßte denn aus dem Grunde sein, weil das Christenthum allerdings auf der sehr „praktischen" Bemerkung ruht, daß für die Menschheit, für den Menschen, so pure pute genommen, wie die Unmittelbarkeit seines „Wesens" ihn zeigt, mit jenen Regeln Nichts anzufangen sei, daß er ebenso der „Glückseeligkeit," als der „Menschlichkeit" sich unfähig zeige, wenn ihn nicht die Zucht eines höhern Geistes zur Bändigung und Besinnung, endlich zur Versöhnung und zur Liebe gegen sich selbst auferzöge. Eben daher wird Religion, der Cultus eines höhern Wesens, als der Mensch ist, vom Wesen des Menschen und dessen Verwirklichung immer unabtrennlich bleiben. Wie die

allmählichen, aber unwiderstehlichen Wirkung der gesammten neuen Wissenschaft für immer gesunken; diese Formeln und orthodoxen Ausdrucksweisen der wichtigsten Glaubenslehren sind unserm Bewußtsein ein völlig fremdes, abstoßendes Element, das nirgends einen Anknüpfungspunkt mehr findet in der Gesammtheit unserer Einsichten und Ueberzeugungen. Man ignorirt, umgeht sie, und selbst der Geistliche, dessen Bildungsstandpunkt ihnen so fremd ist, wie der unsere, muß wünschen, sie lieber nicht zu haben, als zu ihrer Behauptung verpflichtet zu sein. Dennoch wird die Forderung ihres äußern Bekenntnisses noch nicht zurückgenommen, ja kurzsichtige Eiferer wollen weniger als je aufgeben, was sich innerlich nicht mehr behaupten, äußerlich durch wissenschaftliche Gründe nicht mehr vertheidigen läßt, während sie das innerste Princip der Reformation dadurch Lügen strafen, welche auf dem Gedanken der Perfektibilität des Kirchensymbols beruht. Und an diesem Zwiespalte leiden gerade die gewissenhaften, die ächt religiösen Gemüther am Tiefsten, während ihnen vielleicht nicht die Kraft verliehen ist, eine wissenschaftliche Begründung der Religion sich zu erringen. Diese gehen am Traurigsten zu Grunde, und ein Beispiel davon scheint uns im Verfasser vor Augen zu liegen.

Derselbe verzeihe uns daher das schonungslose Urtheil über das Wissenschaftliche seines Standpunktes, während wir ihm um des Inhalts seiner Bekenntnisse willen nur bedauernde Achtung und Liebe widmen können. Vielleicht wird er sich einst gestehen müssen, daß sein Jünglingsglaube an Gott auch seiner philosophischen Substanz nach viel gründlicher und gehaltvoller war, als sein und seines Bruders gegenwärtiger, nach allen Seiten in die Luft gestellter Nihilismus!

Den bisher beleuchteten, in der gegenwärtigen philosophischen Litteratur kaum übertroffenen Feuerbach'schen Leer- und Fadheiten gegenüber, müssen wir bekennen, daß uns die Bestrebungen der Gebrüder Bauer drastischer, selbstbewußter, consequenter und so in gewissem Sinne gründlicher erscheinen. Sie gehen ganz bestimmten socialen Fragen auf den Leib, der Judenemancipation,

dem Pauperismus, den bekannten communistischen Tendenzen, erörtern Inconsequenzen der Censurverhältnisse u. dgl. Sie fordern gar nicht, einzelne bestimmte Verhältnisse der Kirche oder des Staates geändert zu sehen, überhaupt ist es ihnen nicht um politische Reformen zu thun, sondern ihr bewußtes Ziel ist eine sociale Umwälzung durch die Gewalt der „Kritik." — Aber keine Kritik, kein Bemängeln alter Zustände kann neue, bessere hervorrufen; — dieß haben wir Allen ihres Gleichen schon vorlängst entgegengehalten. Auch über diese Unklarheit ihrer Genossen sind sie hinaus; sie haben die Ohnmacht ihres Principes zum Neugestalten erkannt, es liegt ihnen gar Nichts an höherer Organisation und eigentlicher Perfektibilität. Die Kritik ist nur dazu da, um Wechsel in das Gegebene zu bringen; auf diesen, auf den Wechsel, kommt es einzig an; denn es gibt keine absoluten Formen der Vernunft: „sie sind, aber nur, um zu vergehen." Die Wahrheit ist diese nur, so lange sie kämpft; schon ihr allgemeines Anerkanntsein macht sie zur Unwahrheit; die Kritik hat damit das Recht sie aufzuzehren, und eine andere, ebenso wahr- unwahre Form des Selbstbewußtseins an ihre Stelle zu setzen *). „Da der Kampf das nothwendige Element der Weltgeschichte ist, so kommt der Kritiker nie zur Ruhe; er wird stets zum Kampfe angeregt sein." — „Er will nicht stillstehen, sondern zerstören." Diese Aeußerungen greifen in das Princip zurück, welches ebenso bewußt und entschieden dahin ausgesprochen wird (S. 184.): Wenn die Vernunft ein ewig Feststehendes wäre, so wäre sie damit etwas Todtes, Wirkungsloses. Es gibt keine absolute Vernunft, sondern nur eine ewig sich neu mit der Entwicklung des Selbstbewußtseins gestaltende, keine seiende, sondern nur eine werdende. Diese werdende Vernunft schafft nun die Formen der Gesellschaft. So gewiß jene jedoch keine absolute ist, kann sie auch keine absoluten Formen schaffen. Diese sind nur zeitweise gültig, so lange die Vernunft keine höhere geworden ist; von da an haben sie nur

*) E. Bauer „der Streit der Kritik mit Kirche und Staat," S. 189. ff. S. 271. f. S. 274. u. s. w.

das Recht, vernichtet zu werden. Und wie mit der Wahrheit, so ist es auch mit der Freiheit; es gibt keine absolute Freiheit und keinen absoluten Freiheitszustand: „wie erst der Tod des freien Mannes Ruhe ist, so muß auch die Ruhe der Freiheit Tod genannt werden" (S. 271.).

Wenn aber doch einmal Wahrheit und Unwahrheit, Freiheit und Unfreiheit stets im Kampfe liegen sollen, wenn es keine absolute Wahrheit, keine vollkommene Freiheit gibt: warum überhaupt doch also die Mühe dieses vergeblichen Processes? „Was ist das für eine Wahrheit, die sich nie erreichen läßt, was ist das für eine Freiheit, die nie auf Erden einkehren soll?"

Diesen nahe liegenden, aus dem eigenen innern Selbstwiderspruche geschöpften Einwurf richtet die „Kritik" an sich selber. Und wie beantwortet sie ihn? „Ich sage dir, daß die Freiheit keine Zustände schafft, sondern nur aufhebt, daß sie den Menschen nicht zufrieden macht, sondern unzufrieden." — „Wer übrigens eine sichere Wahrheit will, der gehe doch zur Religion; sie prediget ewige Wahrheiten: der freie Mensch aber befriediget sich mit dem Bewußtsein, sein Leben lang gedacht und gestritten zu haben" u. s. w. (S. 274—275.). Die Kritik beantwortet ihn daher so, das sie des Selbstwiderspruches ausdrücklich sich bewußt erklärt, daß sie in ihm das eigene Ende findet.

Aber dieß ist nur die völlig consequente und vollständige Durchführung des Begriffes der Immanenz. Wer kein Absolutes außer dem menschlichen Geiste findet, der hat auch keine absolute Wahrheit, keinen schlechthin höchsten Endzweck für den Menschen und das Endliche überhaupt mehr übrig, keine letzte Befriedigung und Sabbathruhe des Geistes. Denn was der Mensch durch sich selber erreicht in jedem Momente, ist endlich wie er, und so fügt sich in ihm mit steter Selbstaufreibung Endliches nur an Endliches. „Streben" und „Fortschritt" aber hat sich in die abstrakte Kategorie des leeren Werdens aufgelöst; denn jene können nicht gedacht werden ohne das eigene Ende in einem das Endliche von sich selbst erlösenden, d. h. ewigen,

absoluten Ziele zu finden. Dieser allen Immanenzpredigern verborgene Selbstwiderspruch wird hier nun mit vollem Bewußtsein als die letzte Wahrheit, das non plus ultra jener Prämisse dargethan. Wenn es überhaupt jedoch verdienstlich ist, eine lang in sich gährende und gestaltungslos hin- und herschwankende Einseitigkeit auf ihren kürzesten Ausdruck gebracht zu haben, um ihren endlichen Wahn- und Widersinn in einer compakten Selbstanschauung zu befestigen: so müssen wir den Gebrüdern Bauer die Palme des Sieges über ihr eigenes Princip zuerkennen, dieß aber halten wir für eine wahrhaft zeitgemäße, dankenswerthe That. Und so ist der geringschätzende Spott ganz berechtigt, mit welchem sie auf die Herren Marheineke, Hinrichs, Michelet, Strauß und die tutti quanti herabschauen, die sich noch mit Transaktionen, Einschränkungen, Halbheiten aller Art abmühen: sie können sich rühmen, gründlicher zu sein und weiter zu sehen, als dieser alte „Zopf" des Hegelthumes. Auch ihr Todtengericht über Ruge ist höchst charakteristisch: Br. Bauer (Allg. Litt. Zeit. II. S. 26—30) findet es in hohem Grade lächerlich, daß Ruge in seiner „Beschwerdeschrift" gegen die Unterdrückung der deutschen Jahrbücher darauf ausgehe, zu zeigen, daß es unwahr, unmöglich, ein „Wahnsinn" sei, anzunehmen, „die Jahrbücher seien allem Bestehenden feindselig gewesen." Was denn überhaupt eine Kritik bedeuten wolle, die sich um das Gesetzlichbestehende kümmere? Oder eine Philosophie, die nicht darauf Anspruch mache, praktisch angewandt zu werden? Endlich schließt er so: „Man wird sagen, ich habe nun also Herrn Ruge den Vorwurf zu machen, daß er nicht weit genug gegangen sei. Aber wir haben hier gar keinen Vorwurf zu machen: der Kritiker kennt überhaupt die Kategorie des Vorwerfens, mit der er sich an das Gemüth des Andern wenden würde, gar nicht. Der Kritiker will eben nur charakterisiren, will den Standpunkt ergründen, er hat bloß das Interesse an der Auffassung der Sache. Und wenn er, wie das nicht anders möglich ist, eine Person als Vertreterin eines Standpunkts aufgreift, so ist ihm diese Person, als solche, zu gleichgültig, als daß er von ihr Etwas, wie das „„Wei-

tergehen"" fordern sollte; vielmehr weiß er, daß Jeder so weit geht, als er gehen kann."

Im Uebrigen wäre Br. Bauern nur Glück zu wünschen, wenn die Kritik in der That, wie er sagt, in ihm auf dem Standpunkte der „Lernbegierde" angekommen sein sollte (A. Litt. Z. VI. S. 31.), wenn er sich in Folge seines „Lernens" überzeugt hätte von der gänzlichen Leerheit der „Stichworte, wie Freiheit, Volk, Volkssouveränetät, Oeffentlichkeit, Preßfreiheit" u. dgl., im Falle es gilt, ganz bestimmte Verhältnisse des Staats zu beurtheilen oder sie in die Richte ihres unmittelbaren Bedürfnisses zu leiten. Dazu, hält er unter Anderm Ruge vor, ist Sach- und Geschichtskenntniß nöthig. Hiermit ist allerdings den zahllosen abstrakten Politikern in Prosa und Versen auf den Mund geschlagen; auch läßt er es an Hohn gegen einzelne derselben nicht fehlen. Ebenso hat er, von seinem Standpunkte aus, um nur selber erst vom hohlen Nichts hinwegzukommen, völlig Recht, wenn er als das einzige Mittel der Zukunft erkennt, „die Kritik der Nationen, der Geschichte und der bisherigen Entwickelung derselben" vorzunehmen. „Diese Kritik wäre einseitig und unwahr, wenn sie nicht zugleich die Kritik der Partei, jeder Partei, des ganzen Parteiwesens wäre. Die Kritik selbst macht keine Partei, will keine Partei für sich haben; sie ist einsam, indem sie sich in ihrem Gegenstand vertieft. Jede gemeinsame Voraussetzung, die zur Bildung einer Partei immer nothwendig ist, würde sie als ein feindseliges Dogma betrachten, wenn sie sich gehindert sehen sollte, wie dieß innerhalb der Parteien nöthig ist, dieselbe zu kritisiren und aufzulösen. Jedes Band gilt ihr als eine Fessel, jede bindende Voraussetzung ist ihr die Sirene, die sie auf ihrer Fahrt aufhalten wollte mit der schmeichlerischen Täuschung: nun sind wir fertig" (Allg. Litt. Zeit. II. S. 33. 34.).

Also Kritik und Auflösung durch dieselbe ins Unendliche, — und da ist denn der Irrthum, die Beschränktheit auch dieses vermeintlich höchsten Standpunktes, der „Lernbegierde" der Kritik, augenscheinlich zu Tage gefördert. Wir konnten ihm zunächst Glück wünschen in Vergleich zu seinen übrigen Gefährten,

daß er ihn erreicht habe: wenn man zur Betrachtung des Realen zurückkehrt und so lange man mit diesem sich beschäftigt, hat man sich mit der ewigen Quelle des Wahren wieder in Verbindung gesetzt, man hat sich befreit von der hohlen Innerlichkeit selbstbeliebigen Meinens und eigensinnigen Besserwissens, und das Letztere ist es ja, was eigentlich unsere Zeitungs- und kritische Litteratur so über Gebühr aufschwellt, und so bis zur Nichtigkeit bedeutungslos macht.

Behauptet Bauer jedoch über solche Dürftigkeit seiner alten Gefährten hinaus und zum Standpunkt der Lernbegierde gelangt zu sein, so erwäge er wohl, was dieser mit Nothwendigkeit weiter in sich schließt. Er beruht auf der Voraussetzung und schließt die unerläßliche Consequenz in sich, daß in dem zu „Lernenden" ein objektiv Wahres, Standhaltendes, durch Kritik Anzuerkennendes, nicht Aufzulösendes, — die ewige Idee in irgend einer Form ihrer Selbstgestaltung sich kundgebe: könnte sonst von „Lernen" die Rede sein? Soll aber die Idee des Rechts, des Staates, der sittlichen Formen der Gesellschaft, in dem Historischen, Gegebenen entdeckt und der Kritik unterworfen werden: so muß die Vernunft aus sich selbst und von Vorn herein der Idee in ihrer Wahrheit schon gewiß sein, und Kritik des Bestehenden kann nur die Bedeutung haben, dieß an jener nach seinem Angemessenen oder Unangemessenen zu zeigen und darnach zu richten. Ohne dieß würde das Lernenwollen von der Geschichte, „die Kritik der Nationen und ihrer Entwicklung" wieder nichts sein, als eine unkritische Unklarheit, eine sich selbst täuschende Chronikenweisheit: diese kann für Gegenwart und Zukunft nichts helfen und hat nie geholfen, denn das Vergangene kehrt nie auf dieselbe Weise zurück, und die Zukunft kann nicht vom bloßen Unterrichte der Vergangenheit leben. Auch die Kritik für sich daher und rein um ihrer selbst willen, ist gar Nichts, ein widerspruchvolles Unding: immer setzt sie über sich ein Letztes, einen absoluten Maasstab voraus, von welchem sie abhängig ist. Bringt sie nun diesen, sich frei und unabhängig wähnend, nicht zum Bewußtsein und zum innern Beweise seiner Rechtmäßigkeit: so ist

sie der Widerspruch gegen sich selbst, die bornirte, in Voraussetzungen befangene Unkritik. Daß es mit den kritischen Versuchen Bauers im theologischen Gebiete sich also verhalte, ist, so viel wir wissen, eine unter den Männern vom Fache anerkannte Thatsache; seine historische Kritik hat er bis jetzt nur auf das achtzehnte Jahrhundert und einen Theil der französischen Revolutionsgeschichte verwendet, in jenem fragmentarisch bloß das Ungünstige hervorhebend und so keinen Ertrag zum Fortbau gewinnend. So steht er, auch auf seinen gegenwärtigen Standpunkt angelangt, für jetzt noch dem Nichts gegenüber. Dennoch könnte er auch jetzt schon manche seiner bisherigen Glaubens- oder Voraussetzungsgenossen von ihren hartnäckigen Illusionen und Halbheiten heilen. Ihnen könnte es heilsam werden, wenn sie sich zu ihm vollendeten und in ihm ihr letztes Ziel erblickten. Denn daß hier umzulenken sei, um aus dieser Sackgasse ohne Ausgang herauszukommen, dieß kann dem hier einmal Angelangten und mit einiger Besonnenheit um sich Schauenden nicht mehr zweifelhaft sein. Und so hätten wir Hoffnung, jene immerhin wackern Kräfte, die sich jetzt in unreifer Opposition gegen ein nur halb von ihnen verstandenes Bestehende verzehren, zu einer freien Förderung für die große Zukunft unseres Vaterlandes in Staat, Kirche und Wissenschaft gerettet zu sehen.

Unser Bericht hat von den übrigen angezeigten Werken und vom Charakter ihrer Verfasser nur noch wenig zu sagen. Diese Bestrebungen können, mit der consequenten Entschiedenheit der schon Genannten zusammengehalten, nur als schwach und überlebt erscheinen; jene Männer des Fortschritts würden sie zurückgebliebene, dem Aberglauben an veraltete Kategorieen verhaftete nennen, und nicht mit Unrecht, sofern man sich überhaupt in den Bereich dieses ganzen Philosophirens stellt; denn auch wir müssen bekennen, daß in der Wissenschaft nur die Entschiedenen, ein Princip zur Reife Bringenden zählen können.

Friedrich von Sallet gibt sich in den unten bemerkten Werken *) als eine liebenswürdige, poetisch-erregsame Natur

*) Die Atheisten und Gottlosen unserer Zeit, von Frie-

zu erkennen, als begeisterter Dilettant in der Philosophie, der mit Enthusiasmus die Lehre von Gottes Immanenz in sich aufgenommen hat, und die populären Ergebnisse derselben in Prosa und in Versen auf's Mannigfaltigste darzustellen weiß.

„Was wär' ein Gott, der nur von Außen stieße!" —

Daß dieß nicht sein könne und dürfe, ist fast sein einziges Thema und der Umfang seiner Ueberzeugungen. Diese Vorstellung bekämpft er daher, zeigt, daß diejenigen, welche die lebendigen Gotteskräfte in der Natur und im Menschen erkennen, und die von den Zeloten als „Atheisten und Gottesläugner" bezeichnet werden, vielmehr die an den lebendigen Gott Glaubenden sind, während der Atheismus im Gegentheile auf die andere Seite falle, die Vorstellung und Gesinnung sei, welche Gott nur außer der Welt und nur sich gegenüber zu sehen vermöge. Abgesehen von dieser polemischen Retorsion, können wir solcher Auffassungsweise ganz füglich beitreten: wir haben, wie wohl sattsam bekannt, nicht minder entschieden zu zeigen gesucht, wie wenig die Wissenschaft, ebenso das religiöse Bewußtsein, mit einer bloß deistischen Verjenseitigung Gottes befriedigt werden könne. Das ist aber gerade nur die Eine Seite der Sache: denn zugleich haben wir nachgewiesen, was nothwendig noch dazukommen müsse, wie der klare Begriff, mithin auch die volle, sich begreiflich gewordene Ueberzeugung, von der Immanenz Gottes in einem zweck- und vernunfterfüllten Universum, die ebenso vollständige Transscendenz desselben, die ewige Vollendung und das Selbstbewußtsein Gottes vor jedem Eingehen in den Weltproceß mit Nothwendigkeit voraussetze. Enthält man nun sich der Mühe, in den weitläufigen Erkenntnißproceß der Vermittlung dieser Gegensätze einzugehen, haftet man überhaupt an der Vorstellung der Immanenz als solcher: so bleibt bei consequenter und muthiger Klarheit nur übrig, das Wesen des Menschen als das einzig Göttliche,

---

drich von Sallet. Leipzig 1844. — Leben und Wirken Fr. von Sallets nebst dem litterarischen Nachlasse desselben, herausgegeben von Fr. Duller, Nees v. Esenbeck, Gottschall, Jacobi, Möck und Paur. Breslau 1844.

und da die eigentliche Wahrheit des Gottesbegriffes schon dahingeschwunden ist, als Gott zu bezeichnen: Anthropologie und Selbsterkenntniß ist die einzige Theologie und Gotteserkenntniß. In die endliche Alternative: entweder der Anerkennung einer ungeschmälerten Transscendenz des selbstbewußten Gottes in der Immanenz, oder einer gottläugnenden Menschheitsvergötterung haben sich jetzt die schwankenden Formen des Pantheismus aufgelöst, ohne von nun an für sich selbst auf Bedeutung in der Wissenschaft mehr Anspruch zu haben.

Da ist nun unser Verfasser nicht der Denker, am Wenigsten der entschiedene Denker, das Gewicht jener Alternative auch nur von Ferne zu ahnen. Bruchstücke oder Resultate von beiden Standpunkten finden sich in ihm ungeschieden neben einander. So bezeichnet er die Ehe „als Gott selbst, wie er als die erste, aus der natürlichen Geschlechtsbeziehung hervorgegangene Einheit des Geistes mit sich selbst, innerhalb der Schranken der Endlichkeit, ist" (S. 29.). Dasselbe wird vom Staat prädicirt, welcher abermals (S. 89.) „Gott ist, wie er als im Gesetze ausgesprochener Volksgeist existirt:" er hat daher seine ganze und volle Wirklichkeit erst in der Geschichte (S. 148. ff. besonders S. 158. u. s. w.). Dieß wäre nun bekannt genug, und von dieser Seite nichts U[illegible]schendes dabei. Aber von der andern wird gelegentlich imme[illegible]er eingeschärft, daß „Gott in seiner einsamen Hoheit durch diese Auffassung völlig unberührt bleibe." Ein Gott, der nicht so viel Kraft und Leben in sich hätte, alle Gestaltungen der Natur und des Geistes wahrhaft mit sich selbst zu durchdringen, ohne doch in ihnen sich zu verlieren, wäre ein ohnmächtiger Gott: er wäre eben, weil er draußen stände, ein abgesperrter und abgegränzter, ein endlich gemachter Gott. Er ist daher vielmehr anzuschauen, wie er in jeder Naturgestaltung, so ganz besonders in den Gestaltungen des Menschengeistes existirt, in denen „er schon innerhalb der Endlichkeit die Form des Bewußtseins gewinnt."

„Aber alle diese Gestaltungen ruhen in einem ewigen ungetrübten Selbstbewußtsein Gottes, das, da es sie alle in sich

befaßt und trägt, auch über alle hinausgreift, mithin in keiner besondern, in seiner ganzen und vollständig entwickelten Fülle enthalten sein kann. Ganz fertig und entwickelt ist Gott nur in sich und bei sich selbst, und insofern bleibt er für den in die Endlichkeit verflochtenen Geist ein Jenseits, aber ein völlig offenes und dem Geiste, der mit diesem Jenseits selbst gleicher Natur ist, in jeder Stunde zugängliches Jenseits" (S. 29. 30.).

Wir könnten uns dieser persönlichen Bekenntnisse freuen, wenn wir nicht hinzusetzen müßten, daß mit ihnen, so wie sie hingestellt worden, den andern gegenüber, philosophisch Nichts entschieden ist. Sogar im Ausdrucke dieser Ansichten verräth sich unwillkührlich, daß ein tieferreichendes Problem in ihnen unterdrückt ist. Wenn nämlich gesagt wird, daß Gott alle Gestaltungen der Natur und des Geistes „mit sich selbst zu durchdringen habe:" so wäre dieß eine völlig sich selbst aufhebende Ungereimtheit, wenn darin nicht stillschweigend vorausgesetzt würde, daß in den Einzelwesen der Natur und des Geistes, sofern sie „endliche," creatürliche sind, ein Princip der Selbstständigkeit enthalten sein müsse; wären sie ganz nur „Gott" oder göttlichen Wesens, wie könnte dann er noch durch einen besondern Akt sie erst „mit sich erfüllen?" So zeigt sich, daß selbst jener halbe Begriff der Immanenz, wie er namentlich auch in der Hegel'schen Schule fort und fort überliefert wird, in dieser Gestalt aufgegeben und weitergeführt werden muß, entweder rückwärts zu der Entschiedenheit Feuerbach-scher oder Bauer'scher Ansichten, oder vorwärts zu der Untersuchung, was es denn sei, wodurch das Denken trotz des so oft schon gemachten Versuches, die Identität des Unendlichen und Endlichen durchzusetzen, immer genöthigt werde, jenen Versuch, als einen unbehutsamen, voreiligen Abschluß, wieder aufzugeben?

Mit diesen weiterführenden Erwägungen sind wir indeß eigentlich schon über den Gedankenbereich des Verfassers hinausgegangen. Doch sei dem wacker strebenden und ebenso kräftig als edel fühlenden Manne, — so stellen ihn seine Biographie und seine Schriften dar — ein achtendes Andenken bewahrt bei dem frühzeitigen Tode, der ihn seinen Freunden entrissen hat.

Ueber C. L. Michelets neueste Schrift*) hier zu sprechen, könnte uns eine Art von Verlegenheit bereiten, nicht wegen der Schwierigkeit, ein objektives Urtheil über sie festzustellen, als um dasselbe dem Verdachte der Parteilichkeit zu entziehen, bei dem polemischen Verhältnisse, welches sich der Verfasser stets gegen den Ref. gegeben hat. Indeß sind Parteilichkeit und Unparteilichkeit selbst schwankende Begriffe; sie können sich gegen Personen oder gegen die Sache richten. Von erstern ist nie die Rede gewesen: doch steter überzeugter Gegner der hier vorgetragenen Dinge, der ganzen Art und Kunst dieses Philosophirens zu sein, bei diesem Bekenntnisse muß ich auch jetzt verharren. Indeß wird es in diesem Falle keinen wissenschaftlichen Kampf mehr gelten; denn das Buch betrifft längst rückwärtsliegende Dinge, und eine Berichterstattung über den Inhalt desselben reicht völlig aus, um dieß zu zeigen.

Vorliegendes Gespräch, wie sehr es auch das äußere Gepräge platonischen Pompes und gewichtvoller Feierlichkeit an sich trägt, ist doch nur — wer sollte es glauben? — Antikritik seiner Berliner Gegner und Apologie seiner beiden letzten Schriften; so durchaus nicht nur modern, sondern vom Berlinischen Standpunkt der Hegel'schen Schule und ihrer gegenwärtigen litterarisch geselligen Beziehungen aus geschrieben, so völlig frei gehalten von allen neuen Gedanken und Eingebungen ist diese Schrift, daß es wundern könnte, wie dieß Mißverhältniß zwischen dem äußern Apparate und dem innern Gehalte dem ausgebildeten Schriftstellertakte ihres Urhebers nicht selbst in die Augen gefallen ist. Warum nicht lieber in schlichter, kurzer Prosa erklärt, daß man, wenn auch alle Andern der Schule sich abwenden und reformiren, seinerseits bei'm Alten bleiben wolle? Jedem das Seine, und wir achten darum den sich treu bleibenden litterarischen Charakter des Verfassers nicht geringer! Doch läßt sich weder über die Resultate, noch die Principien seiner Philosophie mehr ein ergiebiger

*) C. L. Michelet, die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes, eine philosophische Trilogie. Erstes Gespräch: über Persönlichkeit des Absoluten. Nürnberg 1844.

Streit mit ihm erwarten, indem Hegels logische Grundbestimmungen ihm solchermaßen absolute Thatsachen und festgewordene Schranken für sein Denken geworden sind — eine Manier, in welcher er alle seine Hegel'schen Glaubensgenossen übertrifft — daß er kaum mehr im Stande scheint, sie sich wieder flüssig zu machen oder auf ihre Wahrheit und Anwendbarkeit im besondern Falle anzusehen.

Nach hitzigen Debatten mit seinen Gegnern, in deren Charakteristik unschwer Personen seiner nächsten Umgebung zu entdecken sind, kommt der Verfasser, der unter dem Namen des Teleophanes seine Ansichten vorträgt, über die Persönlichkeit Gottes, die Christologie und die Unsterblichkeit der Seele, zu folgenden „höchsten Resultaten," welche er, mit sattsamen Lobsprüchen über das Glänzende und Unwiderstehliche ihrer Durchführung begleitet (man vergl. z. B. Stellen wie S. 194.), also uns vorführt:

Das Absolute ist im Menschen, als seiner edelsten Offenbarung, die das Wahre, Gute und Schöne vollführende Substanz. Diese absolute Identität von Person und Substanz nennt er die ewige Persönlichkeit des Geistes; dieß ist zugleich „die ächte Erndte des Christenthums (S. 194.). Das Absolute kann daher nur durch das Individuum zur Persönlichkeit kommen. Dem Einwurfe aber, welchen der Verf. für den einzig möglichen und berechtigten gegen diese Auffassungsweise hält, „daß hiermit die menschliche Thätigkeit dem Absoluten zum Selbstbewußtsein verhelfen müsse," — stellt er den andern Moment entgegen: „davon, daß die menschliche Thätigkeit dem Absoluten zum Selbstbewußtsein verhilft, ist die Thätigkeit des Absoluten selber der Grund. Die menschliche Individualität ist nämlich selbst ein Moment im Leben des Absoluten und dieses kann nicht ohne jene gedacht werden." Das Absolute ist, als das Durchdringende und Durchtönende und darum erst wahrhaft Persönliche (personans), doch die ursprüngliche Quelle aller Thätigkeit. — „Es ist das, was unser Meister das allgemeine Selbstbewußtsein nennt: wie das Individuum im spekulativen Erken-

nen „die Welt in sich zurückschlingt," dann ist mein Selbst zum allgemeinen Selbst erweitert und ich mit allen Ichen, wie mit dem Universum, identisch. Ebenso, wenn ich eine sittliche Handlung begehe, so bin ich es nicht, der als psychologisches Selbstbewußtsein handelt, sondern es ist die Gattung in mir, die sich selbst vollführt und zum Selbstbewußtsein gelangt. Dieß Selbstbewußtsein ist das in Allen sich selbst gleiche, die ewige Persönlichkeit des Geistes, was ihr auch für Individualitäten zum Substrate dienen mögen." — „Dieß Verschwunden- und Aufgehobensein der endlichen Individualität ist das Mysterium der menschlichen Freiheit und der göttlichen Gnade, aber nicht in dem Sinne, daß ihr Verhältniß ein Geheimniß wäre." Und in dieser Bedeutung, — doch nur in dieser — wird eine übergreifende Subjektivität des Absoluten, ja sogar ein übergreifendes, über Alles siegreiches Subjekt zugestanden. Ferner ist dieser „geistige Mensch, der zweite Adam," Inbegriff der Christologie; endlich besteht darin die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, weßhalb die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nur eine und dieselbe Frage sind (S. 209—213.).

Dieß Alles ist nun zwar unbeschreiblich klar; hierin jedoch jetzt noch einen „neuen" oder sonderlich durchschlagenden Aufschluß über jene Cardinalfragen gegeben zu haben, dessen wird der Verf. wohl selber sich bescheiden. Einige werden die hier vorgetragenen Lehren bis zum Vulgären obsolet, zugleich von Andern entschiedener, kräftiger, consequenter gesagt finden: Andern wird es fast oberflächlich bedünken, die ungleichartigsten, sogar in ganz verschiedene Gebiete der Philosophie fallenden Probleme dergestalt in Bausch und Bogen zu behandeln und wie mit einem Male in die Luft zu sprengen. Endlich sehe ich im Hintergrunde schon die Männer der Freiheit ihr Schwerdt zücken gegen die Verderblichkeit solcher Vorstellungen, welche die innerste Wurzel der menschlichen Selbstständigkeit in den dumpfen Quietismus moralischer Passivität oder Prädetermination versenken würden, um auf höchst unklare Weise die „Gattung" als das eigentlich Thätige im Menschen zu hypostasiren, während dieselbe zugleich ebenso

willführlich zum absoluten Geiste erhoben wird. Für uns selbst könnten wir nur bemerken, daß wir immer erkannt haben, was an dieser Auffassung der Immanenz untergeordnet Wahres und Berechtigtes ist, daß aber bei consequenter Durchführung derselben sich gefunden hat, es sei unmöglich, irgend ein metaphysisches, religionsphilosophisches oder moralisches Problem der Spekulation bloß aus ihren Prämissen gründlich zu erledigen. —

Ueberhaupt wollen Manche, auch außer unserm Verfasser, noch immer nicht gewahren, daß ein völlig neuer Wendepunkt der Philosophie bereits eingetreten ist. Wie eine ausführliche Kritik der Hegel'schen Lehre an ihrem Orte zeigte, ist in ihr nicht der Anfang einer neuen, sondern der Abschluß einer alten Epoche enthalten. Dieß Abgelaufensein derselben kündigt sich auch im Bewußtsein der Zeit unwiderstehlich an: Hegels methodologisches Princip, wie die Hauptresultate seiner Philosophie haben gewirkt, was sie sollten und konnten: er hat durch die Kühnheit seines Universalisirens, durch den, — wie man sein Einzelnes auch beurtheile, — immerhin bedeutenden und Epoche machenden Entwurf einer philosophischen Encyklopädie den Umfang und die Mannigfaltigkeit der philosophischen Aufgaben auf einmal überblicken lassen. Der Begriff der immanenten Methode ferner, in seinem wahren Sinne gefaßt, leitet zur wichtigen Einsicht, daß jedes Problem, jedes Erkenntnißgebiet ebenso im allgemeinen Zusammenhange des Universum, wie dennoch zugleich aus seinem eigenen Begriffe und den in ihm liegenden methodischen Voraussetzungen zu behandeln sei. Daß dieser bedeutende methodische Fortschritt zu einer neuen erschöpfenden Methodenlehre, gleichfalls einer der vielen von Hegel unerledigt gelassenen Aufgaben der Zukunft, zu verarbeiten sei, leuchtet ein. Dieß Bewußtsein, daß es jetzt auf eine instauratio magna, auf eine völlige Umbildung der Philosophie nach neuen umfassendern Grundlagen ankomme, hat auch alle jüngern, wahrhaft produktiven philosophischen Köpfe ergriffen, die, wenn sie auch, wie es recht ist und wie die philosophische Stetigkeit es erfordert, an Hegels Princip anknüpfen, es doch nur zu einem Elemente weiterer Combinationen

mit andern machen. Eine der großen Aufgaben der Philosophie aber von seinem Standpunkte aus wirklich und letztlich entschieden zu glauben, dieß kann nur noch einem von Vorurtheil geblendeten oder statarisch gewordenen Schüler einfallen.

Nicht ohne Absicht hat der Herausgeber im gegenwärtigen Hefte zusammengestellt, was sich theils kritisch, theils in originalen Versuchen auf diese Restauration bezieht. Er denkt dieß fortzusetzen, so weit wirklich originale Versuche zum Vorschein kommen: eine Zeitschrift, die nicht nur bestimmt ist, neben den Hauptrichtungen der Philosophie mit ihrer eigenen, einzelnen, einherzugehen, sondern die ein vermittelndes Organ zu werden beabsichtigt, muß im gegenwärtigen, so zukunftreichen Zeitpunkte, immer mehr darnach trachten, jede Richtung nach ihrer eigenthümlichen Berechtigung zum Worte und zu der Geltung zu lassen, die sie sich erringen kann.

Sinnstörende Druckfehler

in „Drobisch: zur Verständigung über Herbarts Ontologie" (Bd. XIII. H. I.)

Seite 41. Zeile 16. v. u. lies: um statt und.
„ 44. „ 3. v. o. „ dann statt denn.
„ 46. „ 5. v u. „ Wahrnehmung statt Wahrnehmungen.
„ 47. „ 14. v. u. „ weniger schwer statt schwerer.
„ 54. „ 11. v. u. „ je statt ja.
„ 57. „ 11. v. o. „ dazu statt daraus.
„ 59. „ 1. v. o. „ habe statt hat.

Im Verlage von Duncker und Humblot in Berlin ist so eben erschienen:

Dr. Carl Daub's
philosophische und theologische Vorlesungen,

herausgegeben von

Ph. Marheineke und Th. W. Dittenberger.

Siebenter Band.

Auch unter dem Titel:

System der christlichen Dogmatik.

Zweiter und letzter Band.

Subscriptionspreis bei Abnahme des Ganzen $1^1/_2$ Thlr; Ladenpreis bei Abnahme einzelner Abtheilungen: 2 Thlr.

(Bd. I—VII. kosten im Subscriptionspreis: $15^2/_3$ Thlr.)

Auch dieser Band der Daub'schen Vorlesungen, welcher die Fortsetzung und den Schluß der Dogmatik enthält, zeichnet sich sowohl durch wissenschaftlichen Ernst als ächt christliche Gesinnung des Verfassers aus. Ueberall seiner Aufgabe sich bewußt, das spezifisch christliche Element mit dem wissenschaftlichen durchdringend, zeigt er auf eine klare und überzeugende Weise die Wahrheit der einzelnen christlichen Glaubenslehren und ihre Berechtigung der Kritik gegenüber auf. Demnach steht wohl zu erwarten, daß dieß vortreffliche Werk, zumal bei den gegenwärtigen Bewegungen auf dem Gebiete des wissenschaftlichen und kirchlichen Lebens, nicht allein bei den Theologen Anerkennung finden, sondern auch die Aufmerksamkeit des gebildeten Publikums in Anspruch nehmen wird.

Einzeln sind unter folgenden Titeln zu haben:

Bd. I. Vorlesungen über die philosophische Anthropologie. Ladenpreis: $2^7/_8$ Thlr.

Bd. II. Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik und über die Kritik des Beweises für das Dasein Gottes. Ladenpreis: $2^3/_4$ Thlr.

Bd. III. Vorlesungen über die Prolegomena zur theologischen Moral und über die Principien der Ethik. Ladenpreis: $2^2/_3$ Thlr.

Bd. IV. V. Abth. 1. 2. System der theologischen Moral. Drei Theile. Ladenpreis: 7 Thlr.

Bd. VI. VII. System der christlichen Dogmatik. Zwei Theile. Ladenpreis: $5^1/_2$ Thlr.

Im Verlage der Stiller'schen Hofbuchhandlung in Rostock und Schwerin ist so eben erschienen:

Weinholtz, K., die Unzulänglichkeit der Philosophie als Wissenschaft und die Ausbildung der Philosophie zur Kunst. gr 8. broschirt; 16 ggr.
